I DIALOGHI DI PLATONE

VOLGARIZZATI

I DIALOGHI

DI

PLATONE

NUOVAMENTE VOLGARIZZATI

DA

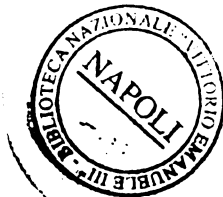
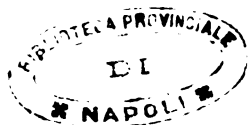
EUGENIO FERRAI

Vol. I.

(DIALOGHI SOCRATICI)

PADOVA

TIPOGRAFIA DEL SEMINARIO

1873

A

DOMENICO BERTI

PROFESSORE DI STORIA DELLA FILOSOFIA

IN ROMA

A TESTIMONIANZA DI DEVOTA AMICIZIA

IL VOLGARIZZATORE

INDICE

DEL VOLUME PRIMO

PREAMBOLO

DEL VOLGARIZZATORE

I. La perfetta corrispondenza che è tra l'avanzamento del pensiero greco e 'l dispiegarsi delle forme dell'arte, splende dote cospicua della greca letteratura. Il popolo greco, quasi destinato ad esser la imagine della vita del genere umano, non appena avanzava d'un passo nel suo cammino intellettivo, che trovava la forma meglio atta alla significazione del suo nuovo pensiero; e a noi, che a sì grande distanza di tempo e in tanta diversità di condizioni ammiriamo l'opera sua, par oggi che una mirabile legge abbia presieduto e condotto il suo artistico lavoro, facendolo lungamente fermare nella contemplazione del mondo obbiettivo, per poi suscitare l'inalzamento interiore dello spirito, e passare da questo alla imitazione dramatica della vita. La lunga e serena giovinezza degli Elleni è tutta spesa nell'ammirazione e nella celebrazione delle tradizioni mitiche che vestono la solenne forma dell'epos; gl'interni commovimenti delle città e lo stabilirsi de' reggimenti destano con la vita politica il canto lirico; ben diverso secondo la stirpe, ma ad esso ugualmente Eoli e Dori confidano la manifestazione de' loro sentimenti e pensieri; in più breve giro di versi e con più rapido ritmo gli Eoli il senti-

mento particolare e proprio d'un individuo; in una strofe più lunga, di struttura larga e spesso artifiziosa, i Dori quello che può esser comune a molti e da molti significato in un coro. L'età poi che potè dire per la bocca di Pericle φιλοκαλοῦμεν· μετ' εὐτελίας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (1), sperimenta in sè stessa la vita consacrata dalle mitiche tradizioni e i sensi che questo sperimento degli affetti e delle passioni umane generalizzate negli eroi mitici desta negli animi, interpreta ne' canti corali del drama. Così la poesia, com'arte creatrice, compie il suo ciclo: narra e contempla serenamente da prima il mondo delle tradizioni che abbraccia uomini e dei; poi la commozione che si desta nell'animo, gli affetti che si suscitano, le speranze, i timori significa col canto lirico, e quando per esso è come avviata la ricerca del mondo interno, per la imitazione dramatica studia a rivivere la vita che già prima contemplava da lungi, e a sperimentare le passioni e gli affetti che prima destarono la sua ammirazione.

Come l'Ariano migrante, dinanzi allo spettacolo della bella natura dell'Ellade, inchinò Febo lucente e Poseidone ennosigeo, e, per lunghi secoli, ne' fenomeni della natura vide divine forze, insino a che, fatto adulto e adusatosi a questo spettacolo, cercò nella luce o nell'acqua di tutte cose il principio; così l'arte della poesia dalla serena contemplazione prese le mosse per finire allo sperimento e far provare altrui con imitazione industre la vita che prima aveva ammirato venerabonda.

II. E già questo splendidissimo ciclo dell'arte e della vita greca era presso al suo termine; già gli eroi d'Euri-

(1) Tucid. II. 40.

pide assomigliavan di troppo all' ateniese spettatore in teatro, e i casi degli eroi più che inspirare de' cori tragici, eran occasione a monodie appassionate o a liriche canzoni, quando lo stesso ciclo prese a percorrer la prosa. Lasciando, come lo scopo di questa scrittura consiglia, di ricercar le ragioni del suo tardo nascimento com' arte, e delle sue origini prime, a tutti è noto che l'arte della prosa muove i suoi primi passi nella istoriografia. La grande impresa in cui la Grecia venne a conflitto col regno di Persia, parve il primo avvenimento che potesse stare al paragone di quelli grandissimi dell' età mitica, a' quali la creatrice fantasia popolare aveva fatto partecipare gli eroi di tutte le greche contrade, e che incessantemente narrati tanto grata impressione facevano su l'animo degli ascoltatori. Ma narrare questo massimo avvenimento è per Erodoto spiegare l'opera d'una potenza divina; ch' egli gli umani fatti ben più che nell' umano loro collegamento, offre quali effetti di quella potenza che è ufficio della storia di dimostrare. E perciò dal principio alla fine tiene in mano il filo della sua tela, allargando col progredir del racconto la descrizione, che mentre raggiunge quasi tutti i popoli delle terre allor conosciute, offrì a' Greci di quell' età, tanto bramosi di diletto quanto di scienza, un quadro pienissimo di cose talora strane ma sempre stupende. Come chi, dopo aver molto veduto e fatta lunga esperienza delle cose e degli uomini, trovi ogni suo maggiore diletto nel ricordare e nel comunicare altrui, egli narra con l'eloquio che è proprio del racconto volgare: l'onda dell' ionico idioma si muove e s' avanza graziosamente tranquilla; com' è naturale nella semplice comunicazione di ciò che si è appreso, non stringe con forti legami, ma annoda una semplice proposizione ad un' altra ora per mezzo di

quelle molte locuzioni che servono a preparare e a preannunziare, ora di tali altre che riassumono e ripetono [1].

Ma allora che la potenza politica e le circostanze meglio propizie, e, sopra tutto, una propria forza intellettuale meravigliosa fecero d'Atene la capitale della Grecia in rispetto dell'arte e della cultura, la prosa, com'arte, ebbe largo e rapido svolgimento. Del quale può segnarsi distintamente ogni momento e ogni passo, tenendo dietro a' profondi mutamenti che avvennero nelle credenze, nel pensiero e nella vita ateniese.

III. La democrazia, di cui Solone aveva poste le fondamenta, traeva sua forza dalla consapevolezza ch'ella ebbe della sua vocazione: l'avanzamento dell'autorità popolare, degl'industri commerci e del dominio del mare. Da Solone a Pericle una successione non interrotta di politici [2] si fece banditrice di questi principii, e se contr'essi accampò sempre un opposto partito e con uomini di tanto valore quanto n'ebbero Aristide e Cimone, più che a diverso fine esso studiò a temperare e ritardare il movimento. Questa politica sapienza e la matura riflessione di tutto ciò ond'era mestieri ad Atene [3], die' a' discorsi de' politici quella forza, per la quale tanto profonda impressione facevano sul popolo ateniese. Per essa Temistocle era detto da Lisia ἱκανώτατος εἰπεῖν καὶ γνῶναι καὶ πρᾶξαι [4], e per essa Pericle, che Platone, non suo amico, proclamò τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικήν [5], dominò veramente sovrano. E ben possia-

(1) Müller St. della lett. gr. cap. XIX. pag. 418. della mia traduzione. Firenze. Lemonnier 1858.

(2) Cf. Plutarco in Temistocle cap. 2.

(3) τοῦ δέοντος, come si diceva ad Atene al tempo di Pericle.

(4) Ἐπιτάφ. λ. c. 42. (5) Fedro pag. 270.

mo persuadercene noi medesimi leggendo le tre orazioni splendidissime che a lui fa pronunziare Tucidide [1]. La straordinaria pienezza ed acutezza del pensiero è il carattere precipuo della eloquenza periclea, quale appariva già a gli antichi [2]; e in tutti i suoi pensieri riluce una considerazione altissima delle umane cose, dalla quale procedè al certo quella maestà, che gli procacciò in suo vivente il soprannome d'Olimpio. Ma come l'eloquenza era stata a Pericle fondamento della più nobile sovranità; così per ogni cittadino ateniese solo mezzo di venire in potenza era la parola. Essere abile a persuadere e a confutare, a difendersi in caso di bisogno o ad accusare altrui, è questa la δεινότης, come la chiamavan gli antichi, la sola autorità che vale in un reggimento a popolo; che non si depone come la magistratura al terminare dell'anno; che fa Cleone successore di Pericle, e dell'ateniese un cittadino, come appunto ne fa un oplita l'esercizio nell'armi. Indi facile è di spiegarci, come l'arte della parola addivenisse oggetto di lunghi e amorosi studi per gli Ateniesi; come in grazia di essa se ne modificasse profondamente l'antico sistema d'educazione; e come i maestri di quell'arte medesima dopo aver esercitato un'azione poderosissima su la società del loro tempo, ci sieno stati dipinti co' più foschi colori da gli scrittori di parte conservativa a noi pervenuti.

IV. Una profonda rivoluzione si compie in tutta la vita ateniese nel tempo che corre tra Pericle e Platone. L'antica fede e la sovranità dello spirito de' maratonoma-

(1) I. 140.-144. II. 35.-46.; 60.-64.
(2) Vedi il Fedro pag. 270.

chi cedono il luogo alla negazione, al dubbio o alla dialettica investigazione scientifica; la creazione artistica alla retorica, alla sofistica e alla disputazione eristica; e mentre per lo innanzi lo studio speculativo si subordinava alla pratica, ora, tra' cittadini ateniesi, sono due classi distinte: di coloro che si danno a' pubblici negozi e di quelli che studiano ad una più larga attitudine per la verità speculativa. Questo fatto che nella vita antica è uno de' più profondi innovamenti, era stato a grado a grado preparato e disposto dalla politica, dalla poesia e dalla speculazione scientifica dell'età periclea. La retorica, nel suo incominciare, era stata un tentativo d'ammaestramento, pel quale si venisse acquistando la facoltà di parlare e di tenere un lungo discorso dinanzi a un'assemblea deliberante o giudicante; e per ciò questo esercizio fu ricercato e seguitato con amore da gli uomini della vita pratica ed ambiziosi, vuoi per riuscire nella vita pubblica, vuoi per poter difendere i loro diritti e la lor dignità, se fossero chiamati dinanzi al dicasterio. Noi qui non possiamo intessere la storia della retorica greca, sebbene sia tanto importante quanto curiosa istoria; potremo averne migliore occasione in altra parte de' nostri studi platonici [1]; ma ora ci è d'uopo di dimostrare come la retorica trasformasse la educazione greca, e, quella che è la sua vera gloria, richiamasse l'attenzione sul fatto della parola.

V. La primitiva educazione ateniese, com'è notizia volgare, si partiva in due rami: la ginnastica per il corpo, la musica per lo spirito. La musica, è di per sè chiaro, non deve prendersi nel senso limitato che ha questa parola nel nostro linguaggio: ella abbracciava tutto ciò che

(1) Vedi i proemii del Protagora, del Gorgia e del Fedro.

l'antico mito de' Traci aveva posto nel dominio delle nove muse; non insegnava soltanto a toccare la lira o a prender parte ad un coro; ma ad ascoltare, leggere, mandare a memoria e ripetere i poetici canti e a pronunziare rettamente ed elegantemente. A misura poi che 'l ciclo delle cognizioni si veniva allargando, tutte le discipline nuove entravano nel dominio di questa parte dell'ammaestramento; e così, verso la metà del secolo quinto, maestri di musica erano gli uomini meglio colti e più innanzi nella cognizione scientifica, i quali insegnavano quanto era noto d'astronomia, di geografia, di fisica; e tenevano dispute co' loro discepoli su tutti gli argomenti che allora destavano la curiosità intellettiva. Tali furono Lampro ed Agatocle e quel Pitocleide e quel Damone, che ebbe Pericle a maestri. De' quali l'ultimo, forse per la libertà della speculazione, più probabilmente ancora per la invidia de' politici avversari del suo grande discepolo, fu colpito d'ostracismo o certo mandato in bando (1). Allora poi che in appresso la disputazione dialettica e la retorica incominciarono a fiorire sul suolo d'Atene, per l'azione che v'esercitarono gli Eleati (2) e i Siciliani, amendue entrarono a far parte dell'ammaestramento musicale, e, per questo allargarsi dell'insegnamento, i maestri di musica s'ebbero nome di Sofisti nel vero senso di questo nome, quasi uomini sapienti ed abili, degni della estimazione comune per l'ampiezza della intelligenza e per le peculiari doti dello spirito. I due nuo-

(1) Vedi il I. Alcib. cap. 14. p. 118. Protagora cap. 8. pag. 316. Lachete cap. 3. p. 180. Menesseno cap. 3. pag. 236.

(2) Platone nel I. Alcib. c. 14. p. 119. e nel Parmenide p. 126. 127. Plutarco in Pericle cap. 3. Nel proemio al Parmenide è trattata la questione, per quel dialogo importantissima, del tempo, in cui è da porre la conversazione tra Parmenide e Socrate.

vi insegnamenti, come quelli che più direttamente miravano ad educare le facoltà dell' intelletto, portarono nell'antico sistema educativo la perturbazione maggiore, anzi lo trasformarono affatto; chè ammaestrare altrui divenne scopo alla vita ed esercizio lucrativo, spesso retribuito larghissimamente; e per ciò che d'ogni profonda innovazione nella vita d'un popolo resta vestigio nella lingua, al nome di sofista venne la mala significazione che ebbe presso i comici ed i socratici e che conserva, con qualche limitazione nell'ampiezza, tra noi moderni (1). Come poi al no-

(1) Solone e Pitagora son chiamati sofisti da Erodoto I. 29. IV. 95. Cf. anche II. 49. Diogene d'Apollonia contemporaneo d'Erodoto dava nome di sofisti a' fisiologi joni: Vedi la nota del Brandis Geschichte der Griech. u. Roem. Philosophie c. 57. nota o. Riscontra anche il luogo d'Ateneo Deipnos. XIV. 32. pag. 632. b. dov'è detto de' maestri di musica *καὶ πάντας τοὺς χρωμένους τῇ τέχνῃ ταύτῃ σοφιστὰς ἀπεκάλουν ὥσπερ καὶ Αἰσχύλος ἐποίησεν*

εἶτ' οὖν σοφιστὴς κάρτα παραπαίων χέλυν.

A proposito del qual frammento è da riscontrare il Welcker Griech. Tragoed. Sophocle p. 421. In un frammento degli 'Ἀρχίλοχοι di Cratino sono chiamati *σοφισταί* tutti quanti i poeti, incominciando da Omero e da Esiodo: Vedi Meineke Fragm. Comic. Graec. vol. II. p. 16. Socrate e i socratici sono spesso designati con lo stesso nome: per es. Socrate da Eschine, c. Timarco c. 34., che pure nella stessa orazione c. 27. chiama sofista Demostene. Dal Politico di Platone c. 38. pag. 299. b. apparisce manifestamente, che il volgo d'Atene chiamava sofisti Socrate e Platone medesimo. Aristot. Metaph. III. 2. pag. 996. dà questo nome ad Aristippo; e Senofonte, Simpos. IV. 1. ad Antistene, socratici entrambi; del primo de' quali Diogene Laerzio, II. 65., ci narra, che tra' socratici ricevè mercede del suo insegnamento pel primo. Senofonte medesimo, nelle memorie socratiche IV. 2. 1., parlando di quell'Eutidemo, che faceva raccolta di libri e ci apparisce il primo e più antico bibliofilo, anzi bibliomane a giudizio di Socrate, scrive *γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν τῶν εὐδοκιμωτάτων*, le quali parole sono degnamente spiegate da quest'altre che si leggono nella stessa scrittura al I. 6. 14. *τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες*. Isocrate or. V. a Filippo, § 13. pag. 84. e., accenna aperta-

me di sofista s'applicasse la mala significazione agevole è di spiegarci per la invidia, che nel volgo ignorante eccita facilmente chiunque lo avanzi nella cognizione, e di questa invidia si facevano eco i poeti comici; mentre a' socratici tornava buon conto d'accogliere questa mala voce pel contrasto scientifico in cui erano co' sofisti impegnati, e perciò che ripugnava loro di ammaestrar per danari, come manifestamente ne provano due luoghi importantissimi delle Memorie socratiche. Nel primo de' quali l'insegnar per mercede è da Socrate agguagliato a una servitù (1); dal che trae occasione ad inalzarsi a' più puri principii etici, a mezzo de' quali ribatte quell'Antifonte Ramnusio che forse primo tra gli Ateniesi condusse vita di sofista; egli, del quale avremo a far ricordo anco in appresso, aveva avuto ardimento di dimostrare a Socrate, che facendo com'egli era uso di fare, poteva tenersi in conto d'un professor di miseria.

Nell'altro colloquio con lo stesso Antifonte Socrate va ancora più innanzi, affermando che è un contaminar la sapienza metterla a prezzo (2). Così il nome di sofista acqui-

mente a Platone come a sofista; vedi la bella nota dell'Heindorf all'Eutidemo platonico p. 305. c., mentre poi Plutarco nelle Quest. Convivali I. 1. 1. p. 613. chiama sofista Isocrate stesso, come Lisia chiamava Eschine il socratico, Lisia Fram. II. ed. Bekker, e in fine quel Timone che fu l'ammiratore e l'amico di Pirrone, facendo una satira acerbissima de' filosofi, li chiamava tutti sofisti, non eccettuando nemmeno Platone e Aristotele:

« ἔσπετε νῦν μοι ὅσοι πολυπράγμονές ἐστε σοφισταί ».

Diog. Laer. IX. 12. § 112.

(1) Senofonte mem. socr. I. 6. 2.

(2) Senofonte mem. socrat. I. 6. 11. Ho detto con lo stesso Antifonte, non credendo possibile quello che il Grote accenna in una nota al cap. 3. della Parte Seconda della sua storia, pag. 192. del Vol. XII. della trad. fr., non sia lo stesso Antifonte Ramnusio, con cui tien Socrate il secondo dialogo, riferito nel capo citato delle me-

stò mala significazione, e a Platone profittò di toglierlo dal volgare eloquio del tempo suo per attaccarlo a gli avversari delle dottrine, onde si faceva annunziatore. E dietro Platone venne Aristotele, che nella Retorica affermò disporre il sofista de' mezzi medesimi, onde dispone il dialettico; ma con questo divario, che il sofista per tristi fini ne abusa (1). Gli studiosi della Storia del dritto romano potrebbero offerirci un altro esempio, e ben parlante, della mala fama che viene ad un esercizio intellettivo dall'uso di riceverne una mercede. Fin che durò la repubblica e per tutto il primo periodo imperiale, al sentimento romano pareva indecoroso ricever denaro per una difesa giudiciaria. La legge Cincia ne aveva fatto divieto, forse di tempo in tempo rinnovellato, perchè nella pratica e nelle nuove condizioni di Roma, fatta capitale del mondo, non

morie. Oltre gli argomenti della composizione del libro di Senofonte, della simiglianza e quasi continuità della trattazione, basta a provare la identità della persona che disputa con Socrate, la locuzione πάλιν δέ ποτε, con la quale il dialogo è introdotto. La risposta che dà Socrate ad Antifonte, il quale ha tentato di persuaderlo, com' e' sia onesto ma non savio, da che non ritrae dalla sua dottrina lucro nessuno, ci rivela tutta l'indole e i sentimenti del tempo e per ciò la riferisco nel testo: ὦ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῖν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι· τήν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μέν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις ὃν ἂν γνῷ καλόν τε κἀγαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστάς [ὥσπερ πόρνους] ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δέ, ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα, διδάσκων ὅ, τι ἂν ἔχῃ ἀγαθόν, φίλον ποιῆται, τοῦτον νομίζομεν ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκει, ταῦτα ποιεῖν.

(1) Aristot. Retor. I. 1. 4. ἡ γὰρ σοφιστική, οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει....... σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν. Riscontra anche il principio del Trattato de Sophisticis Elenchis: ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία, οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης. pag. 165. del v. I. dell'ed. dell'Acad. di Berlino.

osservavasi; ma pure questo sentimento vive nel cuore romano fino ad Ovidio e fino a Tacito (1), e solo sotto Claudio si stabiliscon per legge gli onorarii permessi.

VI. A bello studio ci siamo fermati a spiegare come al nome di sofista s'aggiungesse la mala significazione che ha presso i socratici e i platonici antichi, dietro i quali i moderni spesso hanno rappresentato come una loro improvvisa apparizione nel mondo greco, o quasi formazione di una classe speciale di uomini e talora d'una setta o d'una scuola dogmatica. E per farne più spiccato il carattere, han messo un certo studio a dipingerceli fastosi impostori, adulatori ingannevoli della gioventù ricca d'Atene i quali rovesciavano la moralità pubblica e privata, e accendevano di cupide e ambiziose brame i loro discepoli. Ciò che all'arte rappresentativa di Platone serviva stupendamente per mettere a contrasto il suo sapiente ideale con Protagora, con Gorgia, con Ippia, con Prodico, con Polo, con Trasimaco, con Eutidemo e con Dionisodoro, troppo facilmente è stato accettato quale una storica attestazione, ed è bastato a far de' sofisti la peste morale del loro tempo (2). Noi, senza farcene difensori, non temiamo d'ad-

(1) Tacito Ann. XI. 5. e 7. Ricorda anche il verso d'Ovidio Am. I. 10. 38.

«Turpe reos empta miseros defendere lingua».

Riscontra anche Walter Roemisch. Recht s. 751.

(2) Egli è in generale in questo rispetto che i sofisti ci son offerti anche da' migliori storici dell'antica filosofia, quali il Ritter Gesch. der griech. phil. Er. B. VI. B. K. 1.-3. S. 577. u. f. 629. u. f. il Brandis Gesch. der griech. u. roem. phil. ab. LXXXIV.-LXXXVII. Er. B. S. 516. u. f. lo Zeller Gesch. der Phil. der Gr. II. S. 65. 69. 165. Un'apologia critica de' sofisti fu impresa dal Welcher in una scrittura intitolata «Prodikos von Keos Vorgänger des Sokrates» pubbli-

empiere al primo dovere della critica che è di ristabilire la verità. Come già Lampro, Agatocle, Pitoclèide e Damone avevano prima allargato il cerchio dell'insegnamento musicale alle nuove dottrine fisiche ed astronomiche, così i nuovi maestri della dialettica e della retorica vieppiù l'allargarono, portando però nell'insegnamento stesso un fondamentale mutamento, per questo che le discipline nuove miravano a una formale educazione delle facoltà intellettive. E da che questa formale educazione intellettiva aveva pratici effetti nella vita, dell'ammaestramento loro chièsero ed ottenner mercede, misurata da gli effetti che dall'insegnamento s'impromettevano, più che dal valore dell'insegnamento medesimo.

Del valore della dottrina de' sofisti avremo ben molte altre e più opportune occasioni a parlare, preparando il nostro lettore alla retta intelligenza del Protagora, dell'Eutidemo, del Gorgia e d'altri ben molti dialoghi. Ora ne basta determinare il momento storico di questa dottrina, e ciò fare è per la critica coglier uno de' momenti più interessanti della vita interiore greca; quello appunto in che, pel procedimento necessario verso la scienza della natura, alla mente greca si rivela una forza tutta sua, la forza della ragione, che altrove non si manifesta nella natura. L'uomo dell'antichità più remota, sentendosi affatto nella dipendenza delle condizioni esteriori, inchina come dio ogni manifestazione della natura; più tardi volge alla natura medesima tutta quanta l'attenzione dello spirito e nella scienza della natura sembragli di raggiungere la tranquillità filosofica, per ciò che si afferma della natura medesima del mondo che ha tutt'intorno; ma nel processo istesso pel quale va alla scien-

cata prima nel Rheinisches Museum indi nei Kl. Schrift. e dal Gerlach «Sokrates u. die Sophisten» ne' suoi Histor. Studien.

za della natura, e' s'incontra nella ragione che la coscienza gli mostra essere forza diversa da quella della natura; e allora gli si rivelano come due regni separati e per ciò due leggi e due scienze, la fisica e la morale.

Egli è questo 'l momento nel quale fioriscono, nel suolo meglio atto ad accoglierle, da un lato la sofistica e dall'altro la dottrina socratica.

VII. La dottrina sofistica annunzia per due forme il suo magistero: per la disputazione dialettica e per la retorica. Mentre questa preparava il cittadino all'assemblea politica e al dicasterio, quella non prendeva direttamente di mira la vita pubblica, nè si riportava a un gran numero di ascoltatori insieme raunati; ma era piuttosto un dialogo tra poche persone e alla presenza di pochi, pel quale s'intendeva a chiarire qualche punto oscuro, a ridurre al silenzio il contraddittore, spesso mettendolo in contraddizione con sè medesimo; ad abituare ambo le parti a dominare intiero un soggetto o ad esaminare fino in fondo le conseguenze d'una ipotesi. Meglio eziandio che da Platone (1), noi apprendiamo da Aristotele (2), quale si fosse tal magisterio. Più luoghi del trattato περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, che qui sarebbe lungo di riferire, ci hanno serbato i secreti artificii della discussione dialettica; e nel VII. de' Topici ci son perfino trasmessi i diversi schemi delle discussioni (3). I

(1) Vedi il Sofista pag. 232. b. e seg., il Fedone pag. 90. b., il Fedro p. 267. a.

(2) Vedi la Retorica l. II. 24. in fine pag. 1402. ed. cit.

(3) Vedi i Topici d'Aristotele Libro VII. cap. 3. pag. 153. cap. 4. e 5. p. 154. 155. dell'ediz. citata dell'Ac. di Berlino.

Del trattato de Soph. elenchis riscontra specialmente il capo XI. pag. 171. 172. ed. cit. in poi. Di massimo momento ci è poi sembrato

quali non verremo qui enumerando, potendo il nostro lettore ricercarli al luogo indicato; ma sì gli chiediamo venia di riferire nella lingua nostra la chiusa del trattato περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων. « Per quanti e quali modi i disputatori s'abbiano gli argomenti; e come addimostriamo il falso e costringiamo altrui a dir paradossi; e ancora di quali elementi consti il sillogismo, e come s'abbia da interogare e in che ordine sian da porre le interrogazioni; e inoltre tutte queste disputazioni a che servano, e in generale d'ogni fatta risposte, e come gli argomenti si ribattano e i sillogismi: tutto questo già è stato da noi discorso; resta che, richiamato in memoria quanto fu detto sin da principio, aggiungiamo ancora alcunchè brevemente e poniamo termine al nostro trattato. »

« Nostro intendimento era di ritrovare una qualche virtù sillogistica, per tutto quello che ne sia proposto a discutere, da ciò che abbia in sè qualche probabilità; chè questo è proprio l'ufficio della dialettica e dell'esercizio probativo. E poichè per l'affinità stessa della sofistica s'aggiunge, che uno possa far prova non soltanto dialetticamente, ma anche per propria scienza, non solo quello che è stato detto, supponiamo, sia ufficio di questa presente trattazione, di potere cioè imprendere una argomentazione, ma eziandio, sostenendo la disputa, difendere ugualmente la propria tesi per via di argomenti probabili. E di ciò abbiamo dato ragione, perchè Socrate, per questa via, faceva le interrogazioni sue, ma non già rispondeva; confessando, com'era suo uso, di non sapere. Egli è dunque stato dimostrato nell'antecedente trattato, per quanti argomenti e

quello che qui riferiamo dal capitolo XXXIV. quasi per invogliare il lettore alla ricerca.

con quanti e quali possa ciò farsi, e di quanta copia d'essi argomenti possiamo disporre; oltre a ciò come s'abbiano da fare le interrogazioni e come le siano da mettere in ordine; ed eziandio quanto alle risposte e alle soluzioni che si contrappongono a' sillogismi, tutto è stato trattato. Ugualmente è stato illustrato quanto attiene al metodo delle dispute; e in fine, come già è detto, abbiam trattato de' paralogismi. Con che è di per sè chiaro, che ha convenientemente il suo compimento quello che ci eravamo proposti insegnare. »

« Nè già ci deve sfuggire ciò che n'accade in questa presente trattazione: chè degli argomenti per la disputa, alcuni già prima da altri trovati, furono elaborati in appresso, indi a poco a poco accresciuti da coloro che da que' primi li ricevettero; altri invece sin da principio ebbero scarsissimo svolgimento da' loro primi inventori, ma pur sempre di gran lunga più notevole chè non l'amplificazione che s'ebbero da' successori. Chè tutto sta forse, come suol dirsi, nel principiare; e in ciò è la difficoltà maggiore. Come poi ciò che è di maggiore potenza, sia respettivamente di minore ampiezza, questo a intendersi è ben difficile. Ma una volta fatto il trovato, più facile è aggiungere e ad esso apportar ciò che manca. E lo stesso accade nelle orazioni retoriche e in quasi tutte le arti. Imperciocchè chi abbia trovati i primi principii, di poco in vero avanza; e coloro che oggi son celebri, la eredità in questa o quella parte accresciuta da' loro predecessori, alla loro volta aumentarono; Tisia dopo i primi, e dopo Tisia Trasimaco, e Teodoro appresso a lui ed altri molti molte parti vennero accrescendo; onde non è meraviglia che quest'arte s'abbia una certa ampiezza ». E subito dopo: « La insti-

tuzione di coloro che ritraevano lucro dalle eristiche disputazioni, era in qualche modo simile a quella in cui si occupava Gorgia. Chè alcuni retoriche orazioni ed altri altre ne davano ad imparare apparecchiate per la interrogazione ».

E come appunto il luogo d'Aristotele, che n'è sembrato opportuno di riferire, per ciò che in certa guisa riassume il trattato περὶ ἐλέγχων, accenna alla connessione strettissima che fu tra la disputazione dialettica e la orazione retorica; così le due forme dell'ammaestramento sofistico sempre congiuntamente ci sono offerte dalle autorità degli antichi. Il luogo d'Aristotele ci fa assai agevolmente intendere, quale fosse il metodo e la via di questo dialettico ammaestramento, e ad esso ci par ora conveniente di riavvicinare altre autorità di antichi scrittori, per le quali ci si fanno aperti i procedimenti dell'ammaestramento retorico. Se non che, prima di venire a trattare di esso particolarmente, è debito nostro di richiamare l'attenzione del nostro lettore su una distinzione verissima, che già avanzò per il primo Leonardo Spengel, il dotto editore de' retori greci (1). Tanto i sofisti dell'Ellade, dice egli, quanto que' di Sicilia fecero dell'orazione il vero obbietto de' loro studi: ma con questo divario che dove a' primi stava più a cuore la *correzione*, i secondi ebbero massimamente in cura la *bellezza* dell'eloquio. Di Protagora in fatti ci è detto, facesse speciali ricerche intorno alla ὀρθοέπεια o al favellare corretto: e ch'egli primo distinguesse i modi e le forme diverse del discorso, cui dette proprie denominazioni (2); di Prodico che si diè con ogni cura ad investigare

(1) Συναγωγὴ τεχνῶν sive artium scriptores. Stuttg. 1828. p. 63.

(2) « Protagoram transeo qui interrogandi, respondendi, mandandi, precandi, quod εὐχωλήν dixit, partes solas putat ». Quintil. Inst.

il valore proprio e 'l proprio uso de' vocaboli e le differenze delle sinonimie; e quel suo grande amore per le distinzioni sottili ben avremo a vedere con ironia finissima parodiato nel discorso che il Nostro gli fa pronunziar nel Protagora (1). L'ornato e bell'eloquio all'incontro che s'apre facile il varco a gli animi umani, fu lo studio speciale de' Greci di Sicilia e de' Siracusani massimamente, e da essi fu importato in Atene. Come la prima apparizione di Protagora ad Atene è da gli antichi ricordata quasi una data storica della loro cultura (444. av. C. Ol. LXXXIV), così allo stesso titolo si ricordava il primo appresentarsi di Gorgia, che venne ambasciadore de' suoi concittadini di Leontinoi l'anno 427., 2.° dell'Olimp. LXXXVIII (2). Una scrittura d'Aristotele disgraziatamente perduta, il cui titolo pare che fosse *συναγώγὴ τεχνῶν*, e della quale fece suo pro' Cicerone pel Bruto, dava la ragione istorica del nascimento dell'arte retorica tra' Siciliani nelle lunghe controversie giuridiche che seguirono al rovesciamento delle tirannidi (3). Certo è che a Siracusa troviamo una serie di veri maestri dell'arte della parola: Corace, già prima avuto in gran conto da Jerone, e poi, come oratore e come avvocato, dal popolo;

Orat. L. III. 4. 10. Cf. Aristotel. Rhet. III. 5. Poet. 19. e il nostro proemio al Protagora.

(1) Cap. XXIII. pag. 337. b. e seg.

(2) Cf. l'Ippia magg. platonico p. 282. b. Dionys. Halic. Lys. 3. Diodoro Sic. XII. 53. Di tale ambasceria di que' di Leontinoi fa pure menzione Tucidide III. 86. ma senza accennare a Gorgia.

(3) «Pacis est comes ociique socia et iam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam eloquentia. Itaque ait Aristoteles, quum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo iudiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse. Cic. Brut. XII. §. 45. 46.

autore della prima τέχνη, che, sebbene per testimonio di Aristotele (1) limitata e ristretta, degnissima è si ricordi, e per doppio rispetto: e perchè la τέχνη di Corace è 'l primo umano conato di fissare nella scrittura regole d'arte (2), e perchè queste regole attenevano a tale arte che era ancora bambina, mentre in vece la poetica, già di tanto più avanzata, pel solo insegnamento orale e pel solo esercizio era stata trasmessa. A Corace, prima come discepolo, poi come emulo, si ricongiunge Tisia (3); e a Tisia Gorgia. Dell'azione potente che Gorgia si ebbe su la prosa attica, abbondano le testimonianze che noi riferiremo a più opportuno luogo (4); chè per ora ne basta di ricordare com'egli primo, anzichè sofista, s'appellò retore (5), e come egli, posti a fondamento alcuni principii filosofici negativi, definisse l'arte sua πειθοῦς δημιουργός, quasi la effettrice della persuasione.

Egli è a questi maestri siciliani che torna la gloria d'avere instituito l'insegnamento retorico, il quale, per l'attestazione stessa d'Aristótele, che poco sopra abbiam riferito, dovè consistere in esercitazioni non molto differenti da quelle che preparavano alla disputazione dialettica. Non già un compiuto sistema scientifico, nè un'ordinata disciplina offerivano a' loro discepoli; ma una serie di esemplari e di modelli da studiare, mandare a memoria e imitare, sì che

(1) L. c. e Ret. II. 24.

(2) Con Ot. Müller non sapremmo ritenere come τέχναι le scritture degli architetti più antichi, per es. di Teodoro Samio e di Chertifione e di Metagene, le quali dovettero esser piuttosto una specie di rendiconti del modo ond'erano state condotte le fabbriche del tempio d'Hera a Samo e di quello d'Artemide ad Efeso.

(3) Vedi S. Empir. adv. mathem. II. 96. e seg.

(4) Vedi il proemio al Gorgia.

(5) Gorg. p. 449. a.

poi alla occasione di dover tenere una pubblica arringa si giovassero della esperienza già fatta, dello effetto che aveva questo o quell'argomento a questo o quel modo significato, e questo o quel diverso ordine dato a gli argomenti medesimi. E di questo metodo dell'insegnamento retorico de' sofisti dovè a lungo trattare quella scrittura aristotelica a cui attinse Cicerone pel Bruto (1); il quale, su l'autorità di essa medesima, ci riferisce che Protagora e Gorgia ebbero *scriptas et paratas rerum illustrium disputationes*, o, come Cicerone e Quintiliano le chiamano, *communes locos* (2).

VIII. A noi moderni non è agevole farci una chiara idea di questa maniera dell'insegnamento. Ma pure ella era la sola che potesse sbocciare dal primitivo sistema d'educazione intellettuale dell'antichità, e che rispondesse alle condizioni della vita antica; alla quale tanto era sconosciuta l'applicazione assidua e ritirata del gabinetto di studio, quanto è fatta rara tra noi la disputazione scientifica orale. Noi moderni conversiamo della scienza leggendo e scrivendo libri e riviste; per gli antichi la conversazione scientifica teneva vece de' libri, delle riviste, e più del nostro

(1) È il seguito del luogo sopra citato alla nota 3. della pag. XXI.: «nam antea (cioè prima di Corace e di Tisia) neminem solitum via nec arte, sed accurate tamen et de scripto (descripte Schmitz e O. Jahn) plerosque dicere; scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci: quod idem fecisse Gorgiam, quum singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset; quod iudicaret hoc oratoris esse maxime proprium rem augere posse laudando vituperandoque rursus adfligere». Cic. Br. c. XII. § 46. 47.

(2) Inst. Or. III. I. 12. «Horum primi communes locos tractasse dicuntur Protagoras, Gorgias; affectus Prodicus et Hippias et idem Protagoras et Thrasymachus».

insegnamento catedratico ed academico. In questo scientifico conversare, facendo prova continua delle proprie forze e delle disposizioni diverse degli ascoltatori, s'aguzzavan gl'ingegni, e per via d'esperienza s'armavano di tutti quegli accorgimenti che poi mettevano in opera nella pratica della vita pubblica. I ginnasi e le palestre, dove, sotto la disciplina d'un paidotriba, s'addestravano e s'invigorivano per variati esercizi i bei corpi, erano spesso i luoghi di convegno all'ammaestramento retorico; e come là per la oplomachia s'apparecchiava a' combattimenti guerreschi il soldato, così per le esercitazioni retoriche s'apparecchiava il cittadino a' non meno fieri combattimenti dell'agora e del dicasterio. E che veramente con l'intendimento d'apparecchiarsi alla vita pubblica i giovani s'accostassero e frequentassero i maestri della retorica e della disputa scientifica, ci è provato da due autorità d'origine socratica: Senofonte in quel bel luogo dell'Anabasi, dove ci narra come gli strateghi degli Elleni, pel tradimento di Tissaferne fatti prigioni, furono condotti al re e indi decapitati; dando, com'è costume a lui grato, il carattere di cadauno di questi strateghi, a proposito di Prosseno, scrive: « Prosseno Beota, fin da' suoi primi anni ebbe vaghezza di divenire uomo di grandi imprese, e per questo suo desiderio diè del danaro a Gorgia Leontino. E poichè ebbelo frequentato, stimò esser venuto in istato di poter altrui comandare, legarsi co' maggiori uomini del tempo suo, e non restar mai loro addietro nel far del bene » (1). E perfettamente del medesimo tuono son le parole con le quali nel Protagora platonico Socrate presenta Ippocrate a Protagora: « Ippocrate qui è del paese, figliuolo d'Apollodoro, di

(1) Senof. Anab. Lib. II. c. 6. § 16. 17.

grande e ricca famiglia; per l'indole sua, pare, che ben potrà gareggiare co' suoi coetanei, e mi credo, che miri a farsi nome nella città (ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει); or'egli a ciò fa conto riuscire, se possa te frequentare » (1). Nè con diverso intendimento si rendevano discepoli di Socrate Critia e Alcibiade, de' quali, « ambiziosissimi per natura tra gli Ateniesi tutti, e deliberati a conseguire ogni intento loro e a divenire sopra tutti famosi » Senofonte scriveva: « che niuno saprebbe dire, se meglio amassero la famigliarità di Socrate per imitarne la virtù e la vita, od anzi perchè avessero in loro stessi fatto giudizio, che dove frequentassero la compagnia sua, abilissimi addiverrebbono nella parola e nell'azione » (2). A tutti questi argomenti, pe' quali il valore pratico dell'ammaestramento retorico è messo in aperto, uno ne vogliamo aggiungere che ci pare di massimo momento. Co' maestri della retorica noi troviamo in relazione tutti i cittadini che salirono in fama e in potenza. Introducendo il nostro lettore allo studio del Fedro platonico, avremo occasione di definire le relazioni di Pericle co' sofisti; ma per ora basti recarne innanzi solo i nomi degli scolari di Gorgia: oltre Prosseno Beota, di cui sopra è discorso, due altri tra' capitani de' diecimila seguirono l'insegnamento di lui: Menone Tessalo e l'Aleuade Aristippo (3); inoltre Giasone da Fere, di cui Pausania ci attesta che lo preferì a Policrate (4), e in Atene, secondo Filostrato (5), Tucidide, Critia, Alcibiade; a' quali sono ancora

(1) Protagora cap. VIII. pag. 316.
(2) Senofonte memorie socratiche I. 2. 14. 15.
(3) Menone pag. 70. b.
(4) Lib. VI. c. 17. q.
(5) Pag. 14. Filostrato nomina anche Pericle.

da aggiungere Isocrate che non lo udì già in Atene, ma in Tessaglia [1], e Agatone [2] e Licimnio e Alcidamante e Antistene e quel suo prediletto Polo d'Acraga.

Nè che la retorica trovasse in Atene tanto favore, è affatto da meravigliare; ella rispondeva all'indole degli Ateniesi, artisti e loquaci quanto nessun altro popolo istorico. A chiunque abbia anco scarsissima famigliarità con gli antichi scrittori, soccorrono qui una folla di attestazioni massimamente de' comici. Ma forse per nessun'altra via potremmo spiegarci il pronto dominio della retorica, meglio che ricercandone le testimonianze nella stessa tragedia, la quale per la sua parte ebbe pur tanto ad alimentare l'amoroso studio della parola nel popolo attico [3]. Egli è noto, come un formale processo ci sia offerto da Eschilo nelle Eumenidi; ma appunto se tu compari la parte che ha la retorica in questa tragedia eschilea, il cui soggetto mirabilmente prestavasi alla orazione retorica, con quella molto più ampia ch'ella ha nel drama di Sofocle e massimamente in quello d'Euripide, avrai la retta misura critica dell'avanzare del dominio della retorica nel popolo ateniese. Nel drama eschileo, mentre il soggetto è un formale processo, tu non hai una sola orazione continua e propria; ogni argomento è messo innanzi solo e separato, ed ha subito dal contradditore risposta. Presso Sofocle all'incontro Teucro e Menelao nell'Aiace, Creonte ed Emone nell'Antigone disputano e contrastano tra loro per via di lunghi discorsi, mettendo innanzi proposizioni e sentenze generali, e, quello

(1) Vedi Cic. Or. § 176.
(2) Vedi Simpos. 198. c.
(3) Blass. Die attische Beredsamkeit von Gorgias bis zu Lysias. Leipzig Teubner 1868.

che è più notevole ancora, la loro abilità e il loro sapere è lodato dal coro (1). Le gare oratorie e i contrasti a parole, onde Euripide abusa, introducendoli con tanta frequenza e senza alcuna poetica necessità, hanno poi tutt'altro carattere. Essi hanno e vogliono avere per loro stessi valore, anche se non servano direttamente al drama, mostrando però sempre una tale pienezza della parola e tanta destrezza d'argomentazione, che tornerebbero ad onore d'un vero e proprio oratore. Di più, il poeta medesimo parla di cimenti e di gare della parola (2), e ciò a cui dia forma retorica, sommette al giudizio dell'altro personaggio o del coro, i quali alla lor volta hanno cura di mettere in luce, quale sia la forma del discorso che giudicano (3). Questi fatti che ogni studioso della tragedia de' Greci avrà facilmente avvertito, provano lucentemente, quali speciali attitudini fossero nel popolo d'Atene allo sviluppo dell'arte retorica, e perchè ella v'abbia tanto prosperato, che gli

(1) Sof. Aiacc 1091.; Antig. 681.

(2) ἀγὼν σοφίας πέρι. Orest. 485. ἀγὼν ἅμιλλα λόγων. Suppl. 428. e seg.

(3) Per es. nell'Ecuba v. 1165.

«Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισιν οὐκ ἐχρῆν ποτε
τῶν πραγμάτων τὴν γλῶσσαν ἰσχύειν πλέον.»

E nelle Fenicie v. 469.

«Ἁπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ
κοὐ ποικίλων δεῖ τἄνδιχ' ἑρμηνευμάτων».

Nell'Ippolito v. 986.

«Ἐγὼ δ' ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον
ἐς ἥλικας δὲ κὠλίγους σοφώτερος».

Nelle Troadi il Coro v. 966.

«Βασίλει', ἄμυνον σοῖς τέκνοισι καὶ πάτρᾳ
πειθὼ διαφθείρουσα. τῆσδ' ἐπεὶ λέγει
καλῶς κακοῦργος οὖσα· δεινὸν οὖν τόδε».

E nella Medea v. 575.

«Ἰᾶσον, εὖ μὲν τούσδ' ἐκόσμησας λόγους».

avanzamenti diversi e i diversi gradi pe' quali passa l'arte della prosa, si possano cogliere meglio e più distintamente che non quelli della stessa poetica.

IX. Egli è da Tucidide e da Antifonte che noi dobbiamo incominciare a seguitare con istudiosa diligenza gli avanzamenti dell'arte della prosa. Pel primo la istoriografia si mette per un sentiero affatto diverso da quello che avevan seguito i logografi ioni, la cui nobile schiera il suo più alto segno avea tocco in Erodoto. La tribuna, le concioni popolari, le arringhe dinanzi a' tribunali sono gli oggetti dello studio dello storico. Mentre i logografi ed Erodoto s'eran partiti dalla pittura delle cose sensibili, dalle naturali condizioni de' paesi, dalle speciali proprietà de' popoli, da' monumenti e dalle imprese di guerra per risalire poi ad un supremo principio che tutte cose regge e governa, Tucidide incentra tutta l'attenzione sua su la umana attività, sul carattere dell'individuo e su la parte che esso ha nelle condizioni dell'universale. Onde alle sue istorie vien come un colorito drammatico di vera e propria azione; o, se meglio piaccia, d'un grande procedimento di cui gli Stati in guerra sono le parti contendenti, e 'l merito è la egemonia dell'Ellade. Da questo modo di concepire le istorie discese naturalmente la partizione e la distribuzione della sua materia, che ad un acuto critico tedesco, l'Ulrici[1], parve affatto da agguagliare ad un drama tragico, del quale ritrovò il prologo nel libro I. e via via le altre parti nel processo della storia. E a questo nuovo carattere dell'istoria si conformarono la elocuzione e lo stile; attenendosi all'attico più antico, Tucidide mesce la solenne

(1) Charakteristik der antiken Historiografie. pag. 312. e seg.

eloquenza periclea co' primi e più severi artificii della retorica d'Antifonte; sì che la parola sua abbia la massima acutezza e precisione, mentre la gran ricchezza della lingua accrescevasi di tutte quelle locuzioni antiche e poetiche, le quali avevano allora corso, e di cui quando già incominciavano a cadere, per prendere più tardi nome di γλῶσσαι, Gorgia si piacque d'ingemmare il dettato. Usando della massima libertà ne' costrutti e nel collocamento della parola, egli scolpisce il suo pensiero; e quanto acquista nella precisione e nell'acutezza, altrettanto perde nella uguaglianza, chè spesso ne' legamenti delle proposizioni ti si mostra scabro e impacciato, dalla lisciatezza dello stile che tanto piacque a' suoi successori, lontanissimo sempre. Nel periodo narrativo tu vedi lo scrittore sempre inteso a mettere in piena luce le ragioni e i motivi delle deliberazioni o degli atti che narra: e quindi le due forme costanti del suo periodare: l'ascendente, per la quale da' motivi dell'atto, dalle conseguenze e dalle considerazioni che essi suscitano, si sale all'atto; e la discendente che tiene l'opposto cammino. Nelle orazioni all'incontro spicca quella simmetria architettonica, quel continuo partire e contrapporre i concetti, quel paragonare e distinguere che fu primo effetto dell'ammaestramento retorico, come apparisce eziandio da Antifonte. Nè in questo studio di distinguere e di contrapporre vuolsi già vedere e condannare di subito un ammanieramento. Ch'egli è anzi per noi testimonio bellissimo di quel primo destarsi dell'acuto spirito attico all'arte della parola; il qual momento anco più precisamente si coglie nelle orazioni d'Antifonte; dove la struttura simmetrica delle proposizioni manifestamente procede da un certo particolare moto del pensiero, tutto inteso a comparare, a

distinguere e a ravvicinare le cose tra loro, così che ne spicchi tutto che in esse è conforme o diverso. Ognuno intende, come in questa simmetrica architettura delle proposizioni dovevano trovare luogo opportuno le figure della orazione che facevano il diletto di Gorgia e della sua scuola. E per ciò che questa ebbe gran favore e grandissima azione su la generazione che successe a quella di Tucidide e d'Antifonte, il parallelismo de' membri del periodo che aveva sedotto il genio sottile degli attici più antichi, fu spinto tanto innanzi, che alla contrapposizione de' concetti e all'equilibrio de' pensieri si studiò di congiungere un formale giuoco di suoni che facesse in qualche modo percepir per l'udito le stesse relazioni de' pensieri. Questo amore d'antitesi e di rispondenze, d'ogni maniera di figure della parola, di parechesi, d'isocoli, di omoteleuti, si rimane distintivo di quanti fanno in Atene vita di sofista e di maestro della retorica; e da esso procedette a gradi a gradi quell'arrotondarsi del periodo greco, di cui i grammatici antichi detter lode speciale chi a Trasimaco e chi a Lisia (1), ma che raggiunse il suo massimo punto in Isocrate. In lui in fatti, anco più che nel maggior numero delle orazioni lisiane (2), ti colpisce quella formazione e disposizione del periodo, per la quale tutte le parti s'aggiungono l'una all'altra, che ti paiono quasi membra del medesimo corpo, e la conchiusione là appunto cadendo dove la trovi,

(1) Ἡ συστρέφουσα τὰ διανοήματα καὶ στρογγύλως ἐκφέρουσα λέξις. Vedi Dionigi d'Alicarn. de Lysia judic. p. 464. ed. Reiske. Questa qualità del periodo si trova da qualche antico chiamata anche κύκλος che è proprio l'*orbis orationis* di Cicerone.

(2) Faccio eccezione per l'ἐπιτάφιος λόγος, nel quale tu puoi studiare Lisia sofista e la maniera che ebbe propria innanzi al processo contro Eratostene.

ti pare dovesse da gli ascoltatori esser prima presentita che percepita (1).

La generazione ateniese a cui appartengono Lisia, Isocrate ed il sovrano genio, di cui ci prepariamo a mettere in chiaro il valore artistico, quanto ne appare affievolita e spossata dalla lunga guerra del Peloponneso sì nel rispetto militare e sì in quello politico, altrettanto vigorosa si mostra nel pieno svolgimento ch'ella dà all'orazione prosastica. Que' due giovani artisti della parola, che il Socrate del Fedro platonico pone a fronte per biasimar l'uno severamente e fondare su l'altro le più liete speranze, per diverse vie e con accorgimenti diversi danno all'arte oratoria un nuovo avviamento, e portano i più felici mutamenti nel modo del favellare e dello scrivere. Egli è nella orazione di Lisia contro Eratostene, la orazione celebratissima, la quale segna un così gran momento tanto nella vita di Lisia, quanto nella istoria dell'eloquenza, che noi vediamo al manierato e al limitato, conseguenze necessarie della educazione de' retori sofisti, mescersi un certo più libero movimento e una certa tal qual spigliatezza, onde il pensiero acquista novità più arguta e più definita esattezza la elocuzione. Chi si faccia a paragonare con la diligenza che è

(1) Non si può meglio avvalorare ciò che qui scriviamo, che riferendo un luogo splendidissimo dell'Orator di Cicerone: cap. LIII. § 177. e seg. «Quoniam igitur habemus aptae orationis eos principes auctoresque, (Trasimaco, Gorgia, Isocrate) quos diximus, et origo inventa est, caussa quaeratur. Quae sic aperta est, ut mirer veteres non esse commotos, praesertim quum, ut fit, fortuito saepe aliquid concluse apteque dicerent. Quod quum animos hominum auresque pepulisset, ut intelligi posset id quod casus effudisset, cecidisse iucunde, notandum certe genus atque ipsi sibi imitandi fuerunt. Aures enim vel animus aurium nuncio naturalem quamdam in se continet vocum omnium mensionem».

necessaria, il dettato della Lisiana contro Eratostene e delle altre orazioni posteriori co' frammenti gorgiani, o con le imitazioni che Platone ci ha lasciato, delle esercitazioni sofistiche, od anche con le vere e proprie esercitazioni isocratee, agevolmente s'accorge, quale immensa opera sia quella che Lisia e Platone hanno compiuto a rispetto dell'arte della prosa.

X. È qui siaci concesso di scendere a fare un esame minuto e tecnico del periodo di Platone, tanto per isbandire molti errori volgari, quanto ancora per preparare il lettore a giudicare benignamente la nostra lunga fatica.

Già gli antichi grammatici in que' loro studi, forse soverchiamente minuziosi, ma anche trascurati di soverchio da' moderni filologi, distinsero i caratteri particolari del periodo di Platone, a confronto del periodo istorico ed oratorio; e riconobbero ch'esso è meno stretto, ed ha men rapido corso, come appunto conviensi alla imitazione del discorso parlato [1]. Ma anco non volendo infastidire il lettore con ricerche meglio confacenti alla scuola che non a questa scrittura, m'è uopo di dire che in ambedue le forme fondamentali del periodo, quella che ha l'enunciato in fine dopo una specie di preparazione più o meno lunga, e l'altra in cui l'enunziato si mostra alla bella prima e indi ha il

(1) Demetrio De elocutione § 21. διαλογικὴ δέ ἐστιν περίοδος, ἡ ἔτι μᾶλλον ἀνειμένη καὶ ἁπλουστέρα τῆς ἱστορικῆς καὶ μόλις ἐμφαίνουσα ὅτι περίοδός ἐστιν. Ὥςπερ ἡ τοιάδε κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος, προςευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. Ἐπέρριπται γὰρ ἀλλήλοις τὰ κῶλα ἐφ' ἑτέρῳ ἕτερον ὥςπερ ἐν τοῖς διαλελυμένοις λόγοις καὶ ἀπολήξαντες μόλις ἂν ἐννοηθεῖμεν κατὰ τὸ τέλος, ὅτι τὸ λεγόμενον περίοδος ἦν. δεῖ γὰρ μεταξὺ διῃρημένης τε καὶ κατεστραμμένης λέξεως τὴν διαλογικὴν περίοδον γράφεσθαι, καὶ μεμιγμένην ὁμοίαν ἀμφοτέροις.

suo svolgimento, e questa seconda forma, com'è naturale, prevale in Platone: il periodo di lui non corre mai rapido e spedito come appo gli oratori; ma quasi par che s' indugi a suo talento; ed ora si piace significare con maggior larghezza una parte, ora l'altra, ed or volgersi a destra, ora a manca, tanto che non di rado tu smarrisca alla fine il filo del periodo medesimo. A provar ciò che affermo, prendo gli esempi da una delle più perfette scritture platoniche. Nel VI. della Politeia pag. 493. tu incontri questo periodo: Ἕκαστος (δοξάτω σοι) τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσι, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν, οἷόν περ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν (ὅπῃ τε προσελθεῖν χρὴ καὶ ὅπῃ ἅψασθαι αὐτοῦ καὶ ὁπότε χαλεπώτατον ἢ πρᾳότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' ἃς ἑκάστοις εἴωθε φθέγγεσθαι καὶ οἵας αὖ ἄλλου φθεγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει), καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειε καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο (μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ὅ τι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον), ὀνομάζοι δὲ ταῦτα πάντα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζῴου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι. Avverti ora la libera struttura di questo periodo! Tu hai da principio l'enunciato semplicissimo e pianissimo; ma a questo enunciato segue una spiegazione amplissima, la quale ad ogni momento s'arresta e dà partitamente ragione, prima dopo καταμανθάνειν

e poi dopo τρέποιτο; l'ultimo concetto finalmente ch' è significato in fondo al periodo, e' ti è per modi diversi significato appunto come noi siam soliti fare nella conversazione orale. Questa potrebbe dirsi la norma costante del periodo di Platone, che ora ritroveremo ugualmente nell'altra forma del periodo, quando il concetto principale è in fin di periodo. Dal I. della Politeia pag. 337. ne traggo l'esempio: « εὖ οὖν ᾔδησθα ὅτι, εἴ τινα ἔροιο ὁπόσα ἐστὶ τὰ δώδεκα, καὶ ἐρόμενος προείποις αὐτῷ· ὅπως μοι, ὦ ἄνθρωπε, μὴ ἐρεῖς ὅτι ἔστι τὰ δώδεκα δὶς ἓξ μηδ' ὅτι τρὶς τέτταρα μηδ' ὅτι ἑξάκις δύο μηδ' ὅτι τετράκις τρία· ὡς οὐκ ἀποδέξομαί σου, ἐὰν τοιαῦτα φλυαρῇς, δῆλον οἶμαί σοι ἦν ὅτι οὐδεὶς ἀποκρινοῖτο τῷ οὕτω πυνθανομένῳ ». In questa forma di periodo non è bisogno di dimostrare che per cogliere il concetto principale che è in fin del periodo, è mestieri aver presenti allo spirito tutti i casi particolari, o le diverse risposte che sono state previste; e Platone a ciò ti ripete sotto altra forma l'εὖ ᾔδησθα, onde muove il periodo nel δῆλον οἶμαι σοι ἦν. Prendo anche un altro esempio dal VI. della Politeia pagina 496. « καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα καὶ τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, (καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιές, ὡς ἔπος εἰπεῖν, περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει, οὐδ' ἔστι ξύμμαχος, μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῶν δικαίων βοήθειαν σῴζοιτ' ἄν, ἀλλ' ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπεσών, οὔτε ξυναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἷς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρίν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὀνῆσαι προαπολόμενος ἀνωφελὴς αὑτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο) ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβὼν ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιμπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πῃ αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσίων ἔργων τόν τε ἐνθάδε

βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἵλεώς τε καὶ εὐμενὴς ἀπαλλάξεται. È uno di que' periodi che i tecnici dicono svolti per amplificazione del subbietto; e di questa fatta periodi, come il Dissen ha dimostrato (1), abbonda la prosa greca. Ma l'amplificazione platonica passa ogni misura, estendendosi per tutta quella parte del periodo che, su l'esempio del Dissen, ho interchiuso tra parentesi; tanto che lo scrittore, sul principiare della nuova parte del periodo, ha sentito bisogno d'epilogare con le parole *ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβών.* E così il periodo di Platone si viene distendendo e allungando or da una parte, or da un'altra, per introdurre vuoi una definizione, vuoi una descrizione, talvolta una comparazione, od una più specificata spiegazione, con la più gran libertà veramente, non obbedendo ad altra legge, se non al bisogno che senta lo scrittore, di dichiarare in questa o in quella parte il pensiero suo. Di qui viene, che certe costruzioni grammaticali siano a Platone più specialmente accette; per le quali dà al suo periodo quella lentezza di procedimento e quelle sospensioni e fermate che ne sono il carattere più spiccato. Nè io le verrò già enumerando ad una ad una, per tema d'infastidire il lettore, ma, accontentandomi di ricordare le più comuni, nominerò l'uso frequentissimo dell'epexegesi (2), le

(1) In quella sua veramente magistrale «de structura periodorum oratoria, dissertatio» che premise alla edizione del *περὶ στεφάνου* di Demostene: Gotting. 1837. Della quale dissertazione per questa parte della trattazione abbiam fatto nostro pro' larghissimamente.

(2) Dell'uso dell'epexegesi basta citare due soli esempi famosi. Nel principio del Simposio: *καὶ ὅς, Ἀπολλόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν βουλόμενος διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος ξυνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων — περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων — τίνες ἦσαν.* E poco appresso seguitando: *κἀγὼ εἶπον ἔτι παίδων ὄντων ἡμῶν ἔτι — ὅτε τῇ πρώτῃ τραγῳδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων, — τῇ*

serie de' participi dopo il verbo finito [1] e degl'infiniti nella così chiamata *oratione obliqua* [2]. Ma spiegare minutamente l'arte dello scrivere di Platone ed enumerarne ad uno ad uno gli artificii tutti, addimanderebbe troppo lungo e tedioso discorso, mentre, con miglior frutto, potrò, quando mi se ne offra il destro, richiamare sovr'essi l'attenzione dello studioso nelle note apposte al volgarizzamento.

Che se in poche parole ne fosse lecito di dare abbozzata un'imagine del dettato platonico, dovremmo dire che, abbandonata l'austera gravità non di rado pesante di Tucidide e d'Antifonte, il dettato platonico s'è arricchito d'una ammirabile varietà di forme, accogliendo tutte le grazie del linguaggio proprio del conversare quotidiano; e, pur serbando altissimamente il decoro della disputa filosofica, ha studiato ad una varietà affatto stupenda, coll'alternare brevi periodi e leggieri incisi con periodi lunghi, gravi e pesanti, secondo che meglio all'altezza del pensiero filosofico fossero convenienti; e così egli ha preparato la via a quello che fu l'altissimo maestro del dettato prosastico greco, Demostene.

XI. Ella è cosa di molto momento per quello che dovremo venir dicendo in appresso, notar qui che di Platone

ὑστεραίᾳ ᾗ ἡ τὰ ἐπινίκια ἔθυεν αὐτός τε καὶ οἱ χορευταί. Ugualmente nel principio della Politeia riferito alla nota 1. della pag. XXXII.

(1) L'esempio più lucente di questo costrutto platonico frequentissimo lo hai nel VI. della Politeia pagina 488. a. È un periodo che sembra, facesse altissima impressione anco negli antichi. Cf. Cic. de off. I. 25.

(2) Trascrivo l'esempio della Politeia II. p. 361. δοτέον οὖν τῷ τελέως ἀδίκῳ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν, καὶ οὐκ ἀφαιρετέον, ἀλλ' ἐατέον τὰ μέγιστα ἀδικοῦντα τὴν μεγίστην δόξαν αὐτῷ παρεσκευακέναι εἰς δικαιοσύνην, καὶ ἐὰν ἄρα σφάλληταί τι, ἐπανορθοῦσθαι δυνατῷ εἶναι, λέγειν τε ἱκανῷ ὄντι

scrittore l'antichità n' ha lasciato molto differenti giudizi. Tanto che, scriveva a ragione C. F. Hermann [1], se noi dovessimo farci un criterio delle qualità artistiche dello stile di Platone, non già su le scritture sue, ma sopra le autorità tradizionali che ci han trasmesse gli antichi, potremmo restare incerti, se 'l suo dettato dovessimo stimare il linguaggio della divinità [2], od anzi giudicarlo irregolare, oscuro e dalle ampollosità e leziosaggini guasto e corrotto [3]. Ma al confronto delle scritture che da noi stessi ci è dato d'instituire, di questa contrarietà de' giudizi antichi possiamo darci piena ragione. Un linguaggio, che tiene bene spesso della poesia e d'Omero [4], più che della persona a

πρός τό πείθειν, ἐάν τι μηνύηται τῶν ἀδικημάτων, καὶ βιάσασθαι ὅσα ἂν βίας δέηται, διά τε ἀνδρείαν καὶ ῥώμην καὶ διὰ παρασκευὴν φίλων καὶ οὐσίας.

(1) Geschichte und System der Platon. Philosophie von K. Fr. Hermann. Drittes Buch, V. Kapitel. Seite 401.

(2) « Quis enim uberior in dicendo Platone? Jovem sic ajunt philosophi, si graece loquatur, loqui ». Cic. Brut. 31. E che questa fosse una comune sentenza, ripetuta continuamente nelle scuole e ne' conversari, apparisce dalla confutazione che fa di essa Dionigi d'Alicarn. « de admir. vi dicendi in Demosth. c. XXIII. Quanto poi alla notissima tradizione delle api venute a posarsi su la bocca di Platone fanciullo, riferitaci da Cicerone nel I. de divinat. XXXVI. 78., vedi il Davis a q. l. Noi, se la lunga nostra fatica abbia il favore degl'Italiani, la prenderemo in esame in un'altra e più lunga scrittura.

(3) La fonte principale di questo falso giudizio è Dionigi d'Alicarnasso nella Epist. ad Cn. Pomp. c. 2. pag. 760. È però manifesto che l'accusa risale a Demetrio Falereo il fondatore della scuola dell'eloquenza attica (Cic. Brutus. c. 9.) e 'l principale encomiatore di Lisia, allievo d'Aristotele e di Teofrasto e per ciò non amico a Platone. Cf. Dionys. Halic. Iud. de Lysia c. 3. pag. 458. e Longino π. ὕψ. c. 32. 7.

(4) Cf. Cic. Tuscul. I. 32. e Seneca Epistol. VI.

Riferisco poi qui per risparmiare ricerche al lettore, una quantità di testimonianze antiche del più alto momento. Cic. Orator. XX. « Itaque video visum esse nonnullis, Platonis locutionem, etsi absit a versu, tamen quod incitatius feratur et clarissimis verborum luminibus

cui è prestato, non poteva menarsi buono da' retori della scuola attica, che, dichiaratasi nemica d'ogni innalzamento del dettato, nella semplicità e limpidezza di Lisia proclamava il perfetto esemplare della prosa. Se non che, al di fuori de' partiti naturali alle scuole tutte, e alle retoriche specialmente, noi abbiamo un'autorità sul dettato platonico la quale è del massimo peso, nelle parole d'Aristotele che qui trascriviamo: *τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν καὶ τὸ καινοτόμον καὶ τὸ ζητητικόν, καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν* (1). Lo innalzarsi sopra al dettato comune, la finezza artistica, la investigazione originale sono dunque le qualità che Aristotele riconobbe come caratteristiche del dialogo socratico, per usare ancora il suo detto (2); e come con queste stesse parole ogni lettor di Platone finisce per significare la impressione che dalla sua

utatur, potius poëma putandum». Diog. Laert. III. 37.: «φησὶ δ' Ἀριστοτέλης τὴν τῶν λόγων ἰδέαν αὐτοῦ μεταξὺ ποιήματος εἶναι καὶ πεζοῦ λόγου». Dion. Halicarn. de compos. vocabul. e. XXV. pag. 195. ed. Reiske: «καὶ ἔστι τις ὀνομασία ποιητική, γλωττηματικῶν τε καὶ ξένων καὶ πεποιημένων; οἷς ἡδύνεται ποίησις, εἰς χόρον ἐγκαταμιγέντων τῇ ἀμέτρῳ λέξει, ὃ ποιοῦσιν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ οὐχ ἥκιστα Πλάτων». Demetr. de elocut. c. 183.: «Πλάτων μέντοι ἐν πολλοῖς αὐτῷ τῷ ῥυθμῷ γλαφυρός ἐστιν ἐκτεταμένῳ πως καὶ οὔτε ἕδραν ἔχοντι οὔτε μῆκος..... ἀλλ' οἷον ὀλίσθῳ τινὶ ἔοικε τὰ κῶλα καὶ οὔτ' ἐμμέτροις παντάπασιν οὔτ' ἀμέτροις». Quintil. Instit. X. 1. 81.: «Multum enim supra prosam orationem et quam pedestrem Graeci vocant, surgit». XII. 10. 24.: «Plerumque instinctis divino spiritu vatibus comparandus». Longin. π. ὕψ. XIII. 3. πάντων δὲ τούτων μάλιστα ὁ Πλάτων, ἀπὸ τοῦ Ὁμηρικοῦ ἐκείνου νάματος εἰς αὑτὸν μυρίας ὅσας παρατροπὰς ἀποχετευσάμενος». Max. Tyr. diss. XXXII. 3. (T. II. pag. 120. ed. Reiske): «ἐκείνης τῆς ᾠδῆς θρέμμα ἦν Πλάτων, κἂν γὰρ ἐξομόσηται τόνδε διδάσκαλον, ὁρῶ τὰ γνωρίσματα.... ὥστε καὶ ἐπιτολμήσαιμι ἂν εἰπεῖν ἔγωγε, ἐμφερέστερον εἶναι Πλάτωνα Ὁμήρῳ μᾶλλον ἢ Σωκράτει, κἂν τὸν Ὅμηρον φεύγῃ κἂν διώκῃ τὸν Σωκράτην.

(1) Aristot. Polit. II. 3. 3.

(2) Di questo modo onde Aristotele ha indicato le scritture platoniche, vedi il Brandis nel Rhein. Mus. I. Band. S. 128.

lettura riporta, così noi questi stessi caratteri prenderemo altrove a norma de' nostri giudizi su l'autenticità di questa o quella scrittura.

Su la lingua tuttavolta che usò Platone, se prestiamo fede ad Ateneo e a Diogene Laerzio (1), i suoi contemporanei trovavano che ridire; ma que' biasimi non gli tolsero valore di stretto atticista nel secolo successivo a lato a Tucidide ed a Demostene (2); come non destano veruna meraviglia nel critico che li ripone in quella linea medesima, nella quale colloca il burlevole accorgimento, onde alcuni entusiastici neoplatonici si credettero di spiegare gli anacoluti, i regressi e le improvvise interruzioni del periodo (3); chè dove il fanatismo si piacque d'ammirare la improvvisazione e come la inspirazione dell'ebbrezza, la critica scientifica ravvisa il magistero dell'arte perfetta e 'l congiungimento felice di quelle qualità più diverse, per le quali « longe omnium quicunque scripserunt aut locuti sunt, exstitit et suavitate et gravitate princeps Plato » (4).

XII. La filosofia, com'è una ragione affatto speciale e appartata, a cui lo spirito si rivolge allora che gli si manifestano certi determinati bisogni, non volgari nè a gli uomini tutti comuni, ma anzi tali che allora soltanto si facciano sentire, quando lo spirito abbia raggiunto certi determinati avanzamenti intellettivi; così, a differenza della poesia che celebra e glorifica la vita propria della nazione,

(1) Ateneo III. 55. pag. 99. Diog. Laer. VI. 53. Al III. 24. lo stesso autore ti dà la nota di tutte le nuove parole che Platone introdusse nel linguaggio.

(2) Cf. Phrynich. Eclog. p. 101. 312. 331.

(3) Procl. ad Timaeum. pag. 19.

(4) Cic. Orator. XIX.

e 'l ciclo de' pensieri, ne' quali ella è cresciuta e s'è fatta grande, la religione, il mito, la vita pubblica, il costume, gli ordini della città e della famiglia, sì che la sia come il fiore della vita storica d'un popolo; a gran divario dalla poesia, la filosofia incomincia dal distaccare l'anima umana da' concetti e dalle consuetudini, in cui è cresciuta, dalle popolari idee intorno a gli dei, al mondo e a gli ordini pubblici, per muovere il passo da sè sola, ardita ed autonoma, spesso anche sprezzante della sapienza tradizionale. Egli è per ciò che noi la vediamo sino dal bel principio rinunciare all'ornamento del verso e alla veste, nella quale in sino allora erasi comunicato a gli altri ogni più nobile intendimento; e primo, o quasi primo, il pensiero filosofico ci si appresenta nella nuda e semplice forma della favella volgare. Nella istoria della vita interiore degli Elleni è questo un fatto di altissimo momento; che tanto più vuol essere avvertito dalla critica, quanto più è facile intendere, come al pensiero filosofico stesso non sarebbe stato possibile di vestire questa semplicissima forma, quando fosse stato destinato ad essere comunicato alle moltitudini raccolte per una festività religiosa, dove omai sarebbe stata impresa soverchiamente ardita tentare di rompere la ritmica corrente dell'esametro sonoro o de' metri alternati dal canto corale. Ma le scritture antichissime, nelle quali prese sua forma il pensiero filosofico greco, non furono nulla più che una specie d'annotazioni; per le quali fermavansi i concetti fondamentali, ed erano destinate a comunicarsi solamente a pochissimi. A tale necessità poteva quindi confarsi benissimo quello stesso linguaggio, che già da qualche tempo era nell'uso per registrare le leggi, le federazioni e i trattati diversi tra le città; ma questa co-

tal prosa è prosa soltanto, per ciò che ha da sè rigettato i legami e gl'inceppamenti del verso, da' quali non vuol essere rattenuta nella sua entusiastica contemplazione della natura delle cose; ma non già perchè abbia la semplicità dell'andamento prosastico. Le imagini, onde abbondano i frammenti di Ferecide [1], ti fanno subito accorto della affinità strettissima ch'è tra la Φερεκύδεος διφθέρα, per usare la parola d'Erodoto [2], e la poesia teologica degli Orfici; e dove tu vada ricercando gli scarsissimi avanzi della prosa filosofica degl'Ioni fino ad Eraclito, facilmente riconosci, che quella è prosa per ciò che avversa qual si sia ritegno al libero moto dell'intelletto, pur usando un linguaggio più ardito e più vigoroso, che non sia quello di ben molte poesie. Se non che, quasi a paro con questa prosa poetica della filosofia, sorge per gli Eleati una nuova forma affatto poetica del pensiero filosofico: Senofane detta nella lingua e nel metro dell'epos la sua dottrina della natura, e quasi fosse un rapsodo, va egli medesimo recitandola nelle pubbliche feste [3]; e Parmenide, pur nella forma dell'epos, spiega quella sua alta dottrina dell'essere, del tutto e dell'uno, la dottrina ch'egli portò alle più compiute illazioni, sacrificandole con sublime severità ogni esperienza de' sensi e ogni fede nell'apparenza delle cose. E questa dottrina e' te l'offre quasi fosse una grande e sacra rivelazione, narrando che i superbi destrieri i quali adducono l'uomo fin là dove aggiunge il pensiero, guidati

(1) Vedi lo Sturz «Commentatio de Pherecyde utroque» e «Pherecydis fragmenta»; e il Preller nel Rh. Museum: anno 1846. pag. 377. e seg.

(2) V. 58.

(3) αὐτὸς ἐρραψῴδει τὰ ἑαυτοῦ. Diog. Laerz. IX. 18.

dalle Vergini del Sole, lui stesso addussero alle porte del dì e della notte, ed ivi Dice, o l'eterna giustizia, che ha le chiavi di quelle porte, presolo per la mano, gli rivolse soavi parole, annunziandogli com' e' fosse destinato a tutto sapere, l' imperturbabile spirito del vero che ne convince e le opinioni de' mortali, a cui non è a prestar fede (1). Nè di questo allontanarsi di sì gran tratto dalle consuetudini de' fisici ioni noi possiamo darci altramente ragione, che per quel singolare entusiasmo e quel vigoroso innalzamento dello spirito greco che andò congiunto co' principii capitali della dottrina degli Eleati e d'Empedocle agrigentino.

XIII. Dopo i quali, com'è noto universalmente, la filosofia parve abbandonare i solitari recessi, in cui s'era da prima tenuta, e accostandosi al popolo, applicarsi alle condizioni sue e alla vita dell'uomo nel mondo. Per il che, nella forma eziandio, tornò ad avvicinarsi alla comune degli uomini con la prosa; anzi, come già abbiam detto, una delle più efficaci manifestazioni del pensiero filosofico, la sofistica, pose in essa ogni suo studio.

Ora egli è nella lotta continua con la sofistica che si svolge la dottrina di Socrate e di Platone. Come Socrate esercitasse il suo ufficio insegnativo, facile è ritrovare con la scorta delle molte notizie trasmesseci. Ponendo il termine pratico del suo insegnamento in ciò che i concittadini suoi, per lo studio di loro medesimi, ritornassero all'antica virtù, s'emendasse il costume, e, restituita autorità alle leggi, la ruinante patria tornasse a fiorire, chè in

(1) Sext. Empir. Adv. Mathem. VII. 111. (Bekker, pag. 213.) Commentationes Eleaticae, v. 1. e seg.

Socrate la voce della città è ancora eloquente, all'opposto del costume de' sofisti, stimò non doversi già indirizzare a numerose raccolte od alla moltitudine de' cittadini, ma invece andar cercando individui, e con essi conversando, persuaderli del buono e incamminarli al bene (1). Quindi quel suo versar di continuo ne' luoghi pubblici e più frequentati, nell'agora e pe' ginnasi, conversando con chi primo incontrasse e volontà avesse di dargli ascolto (2); e quindi pure, come tale che s'indirizzava alla comune degli uomini, gli argomenti del conversare e del disputare: *τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός·* o più in breve quegli argomenti tutti cui *τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο κάλους καὶ ἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δὲ ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως καλεῖσθαι* (3). Nè già su questi argomenti dissertava, com'oggi direbbesi, scientificamente; ma piuttosto d'essi dava ragione o invitava altri a trovarla con un discorso piano e volgare e con esempi tratti dalla vita del popolo (4). Avviando le speculazioni della mente ad un fine pratico, identificando la sapienza con lo imperio di noi medesimi e 'l bello con la perfezione morale, in un magistero, a così dire, universale, a questo sopra tutto mirava Socrate, che 'l suo avversario discuoprisse di per sè stesso la falsità de' suoi propri principii, sì che per via di contraddizioni e d'assurdi l'avesse da per sè a confessare; e, come avemmo a scrivere già un'altra volta (5),

(1) Apologia XXI. pag. 33.
(2) Senof. mem. socr. I. 1. 10.
(3) Id. I. 1. 16.
(4) Ivi I. 2. 37.
(5) Nel preambolo alla nostra edizione delle memorie socratiche, capo III. pag. LXXXVII.

l'opera del maestro era in ciò ch'egli dirigeva e regolava il ragionamento; ma perchè la gioventù testimone fosse degli altrui erramenti e ne traesse profitto, sè stesso poneva tra' discepoli de' discettatori sofistici, ed in questo la grand'opera del cittadino. Partendo dal concetto di scienza simulava ignoranza, e a' grandi discettatori e dottori della sofistica quasi per desiderio che avesse d'instruir sè medesimo, moveva una facile interrogazione, e, ottenuta una prima risposta, d'interrogazione in interrogazione procedendo, forzava il facile maestro a condannarsi con le sue proprie risposte, e gli ammiratori di lui a rovesciare i concetti che loro avesse trasmesso. Ella è questa la ironia socratica, onde parla tutta l'antichità, quasi un abito di dissimulare le proprie forze mentali al fine d'impedire all'avversario di mettersi in guardia, e l'arte insieme di usare di tutte quelle medesime forze per confonderlo, disarmarlo e atterrarlo. Questo metodo, come si par manifesto, acconciavasi ad ogni maniera di confutazione e ad ogni obbietto di dimostrazione che si proponesse il sapiente; e per esso si fecondavano veramente i germi del bene e della virtù, nel che Socrate riponeva l'arte sua propria agguagliandola a quella di Fanarete sua madre [1].

XIV. Un cotal magisterio che altro premio non addimandava se non d'affetti benevoli e di soave amicizia, giudicando ogni mercè di denaro facesse i maestri ἀνδραποδιστάς de' loro ascoltatori [2]; esercitato per lunghi anni e in sì gran teatro qual era Atene, dovè necessariamente la-

(1) Teeteto capo IV. pag. 149. a.

(2) Mem. socr. I. 2. 6. 8. 60.; I. 6. 11. II. 4. 1.

sciare una grande orma di sè nella manifestazione del pensiero filosofico; e come dal linguaggio della filosofia svelse quel carattere di simbolismo che tutto invadevalo, allora quando la filosofia era forma e quasi parte della poesia o, come disse Aristotele (1), quando ancora ψελλίζεται la filosofia dantica, per dar luogo a quel dettato stupendamente didattico che, con una facilità affatto meravigliosa, si piega a significarti vuoi le più remote astrazioni, vuoi a dipignerti i più individui particolari della natura, le gradazioni più dilicate del dubbio e della persuasione nascente e la incrollabile saldezza dell'interiore convincimento; così ebbe una sua forma propria e speciale nel dialogo. La filosofia risguardata come scienza della vita, doveva della vita quotidiana appropriarsi il linguaggio; e obbligata in quel suo splendido momento che ha nome da Socrate, a combattere i sofisti, le era necessità di scendere nel terreno medesimo, in cui essi s'erano posti, la prosa arte.

Se anco già prima, come taluno dice, aveva dettato dialoghi Zenone (2), ovvero Alexameno Teio o da Stirea, secondo che lasciarono scritto Aristotele e Favorino (3); il dialogo fu la forma propria di tutto il socratismo. Le Memorie socratiche ne hanno, a così dire, il germe; e degli altri socratici o si citarono, o ad essi almeno si poterono senza tema attribuire de' dialoghi; mentre, come forma propria e particolare del socratismo, l'affermava più tardi Aristotele in quel suo appellativo de' « τοῦ Σωκράτους λόγοι ». E di fatto il dialogo era la forma che sola

(1) Metaph. I. 5. pag. 905.
(2) Diog. Laert. III. 48.
(3) Ateneo XI. pag. 505.

riproduceva il διαλέγεσθαι de' socratici, o, come si direbbe oggi, era la sola espressione della dialettica che muove da quel principio, sia la verità innata nello spirito, sì che ogni uomo abbia in sè e nella sua ragione i germi della scienza, e dallo scambio delle idee pel conversare dialettico scaturisca la luce del vero [1]. A gran divario dalle scuole anteriori, il socratismo non ebbe a riguardare la filosofia come qualche cosa di tradizionale [2], ma per esso ogni uomo con uno sforzo personale giunge alla verità e alla scienza [3]; e questo sforzo si compie appunto nel dialogo. D'altra parte il pensiero stesso non è se non dialogo dell'anima con sè medesima [4], e quindi l'arte del pensare è l'arte del διαλέγεσθαι con sè e con gli altri, e di forzare gli altri a questo duplice dialogo con loro stessi e con noi.

Questo stesso ordine di considerazioni, come avremo a dimostrare più largamente altrove [5], ci spiegano l'avversione e 'l dispregio in cui vediamo tenute dal Nostro e la scrittura e l'esercizio di scrittore. Egli in fatti, com'uomo che è del suo tempo, apertamente ne dice, che tutti coloro, i quali in Atene tenevano luogo cospicuo e avevano parte od aspiravano ad averla nella cosa pubblica, avrebber sentito rossore di scrivere e di dare in luce le loro scritture per prendersi nome di logografo o di sofi-

(1) Politeia IV. pag. 435. a.

(2) Dion. Halic. Rhet. IX. 2.

(3) Οὐδὲ γάρ τοι ἔγωγε εἰδὼς λέγω ἃ λέγω, ἀλλὰ ζητῶ κοινῇ μεθ' ὑμῶν. Gorgia pag. 506. a.

(4) Sofista pag. 263. e. Ὁ μὲν ἔντος τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διαλογος. Teeteto 189. e. Τὸ δὲ διανοεῖσθαι...... λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται.

(5) Nel nostro proemio al Fedro.

sta [1]; chè in fatti soli i sofisti facevano professione di scrittori; e in appresso l'utilità della scrittura limita a ciò solo che ne richiama alla mente, o, a così dir, ne rinfresca ciò che sappiamo.

« Chi si pensi di lasciare dietro di sè un'arte consegnata alla scrittura, ed ugualmente chi questa arte accetti quasi la sia qualche cosa di sicuro e di stabile perchè scritta, darà prova di molta semplicità e mostrerà di sconoscere il vaticinio d'Ammone, ritenendo che i discorsi scritti siano qualche cosa di più che un rammentare a chi sa, ciò di cui la scrittura tratta.

Giustissimo.

Chè questo è proprio il male, o Fedro, della scrittura: ed è affatto lo stesso della pittura. Anco le opere di quella ti stan dinanzi come fossero vive; ma se rivolgi loro una interrogazione, molto gravemente si tacciono. E lo stesso è de' discorsi scritti. Tu credi ch'e' ti parlino da senno, ma se poi tu gl'interroghi, proponendoti d'imparare qualche cosa di ciò ch'essi dicono, ti danno una sola risposta e sempre la stessa Una volta poi che il discorso è scritto, e' va da per tutto, per le mani ugualmente di chi l'intende, come eziandio di coloro a cui non s'indrizza, nè sa parlare cui si conviene e a gli altri no, e quindi maltrattato e ripreso, non conforme giustizia, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, mentr'egli non è in facoltà nè di difenderlo, nè di dargli soccorso.

Ed anco questo è stato detto con ragione giustissima.

(1) Αἰσχύνονται λόγους τε γράφειν καὶ καταλείπειν συγγράμματα ἑαυτῶν, δόξαν φοβούμενοι τοῦ ἔπειτα χρόνου, μὴ σοφισταὶ καλῶνται. Fedro pag. 257. d.
Τί δ' αὖ περὶ τοῦ καλὸν ἢ αἰσχρὸν εἶναι τὸ λόγους λέγειν τε καὶ γράφειν, κ. τ. λ. pag. 277. d.

E bene; consideriamo l'altro discorso fratello germano di questo, com'e' proceda e quanto sia per natura più potente e migliore.

Che discorso è questo che dici?

Quello che con la cognizione si scrive nell'animo del discente; ch'è buono a difendersi da sè medesimo, e sa parlare e tacere con chi si conviene.

Tu intendi parlare del discorso del sapiente ch'è vivo e animato, e del quale il discorso scritto si potrebbe dire un'imagine?

Questo appunto. Ma dimmi un momento anco questo: un agricoltore che se ne intenda da vero, metterà egli in sul serio le sementi che gli stieno a cuore e delle quali voglia ritrarre frutto, negli orticelli d'Adone in tempo d'estate, e s'allegrerà di vedersele bell'e nate in otto giorni; ovvero e' farà ciò per giuoco e in grazia della festa, se pure 'l farà; laddove le sementi a cui metta proprio cura, praticando l'arte agraria, e' le seminerà dove si conviene, e sarà ben contento che all'ottavo mese quanto ha seminato venga a maturità?

Certo ch'egli adopererà in sul serio, e 'l resto, come tu di', farebbelo con intendimento diverso.

E chi abbia le cognizioni del giusto, del bello e del buono, avrem da dire, abbia men senno dell'agricoltore quanto all'andarle seminando?

No da vero.

Sì che da senno e' non le scriverà nell'acqua dal nero colore, seminandole a mezzo della sua penna con parole impotenti a soccorrersi da loro medesime e impotenti a mostrare il vero qual si conviene.

Pare in vero che no.

No di certo; ma e' le seminerà, a quanto pare, ne' giardini della scrittura letterata e ve ne seminerà, sol per diletto, quando pure ne scriva, mettendosi da parte un tesoretto di note per quando e' giunga alla vecchiezza smemorata, e per quanti altri su le sue stesse orme si mettano; e in veder verdeggiare quelle sue tenere pianticelle e' s'allegrerà tutto quanto; e come gli altri altri spassi si prendono, vuoi ne' simposi immergendosi, vuoi in altri diletti che sono della medesima specie, così egli, pare, che se la passi a questo giuoco ch' io ho detto ».

Ella è cosa notissima che ad intendere pienamente la parte di Platone quale scrittore, è del massimo momento il dialogo che prende nome da Fedro, e spezialmente il luogo che ne abbiam riferito volgarizzato [1]. Per esso noi siamo messi dentro a ciò che si pensasse Platone e del discorso scritto e del discorso orale; e, come si suol praticare da noi moderni ne' proemi a' nostri libri, diresti che l'antico scrittore nel dialogo, che si può ritenere proludesse all'insegnamento dell'Academia, abbia voluto chiarire i suoi letterari intendimenti. Se non che tu resti stranamente colpito, che, mentre le opere platoniche ti mostrano senza dubbio veruno il più gran dispendio e 'l più vigoroso innalzamento della intelligenza congiunto al più diligente e amoroso lavoro d'arte, egli poi condanni con sì dure parole l'opera letteraria dello scrittore. E di questo dispregio gli espositori di Platone han dato diverse ed anco strane ragioni che noi avremo altrove a discorrere, quasi col fatto loro proprio abbian voluto dar la sanzione della teorica che abbiam riferita, e provar vera la sentenza che il discorso scritto a chi lo interroga, non dà risposta. Per noi questo luogo

(1) Pag. 275. c.-276. d.

famoso, che anco un'altra volta avremo da dichiarare con più largo discorso, non ha valore, se non in relazione al discorso orale; vale a dire: la opera letteraria scritta è avuta da Platone in dispregio a fronte del discorso e della esposizione orale, perchè ella nè risponde a tutte le esigenze dialettiche, nè può dare la soluzione de' dialettici quesiti a seconda della persona che interroghi. La utilità quindi della scrittura è limitata a ciò, che ne rinfresca quello che già sappiamo, e considerata soltanto in un rispetto artistico.

E per questo appunto che tale era il concetto di Platone, come artista letterato e come scrittore, si tenne quanto potè più vicino al discorso orale e alla orale esposizione; e quindi l'artistica forma delle scritture sue, a cui lo conducevano le sue teoriche dialettiche, il socratismo, onde aveva preso le mosse, e il momento storico della letteratura, di cui doveva essere così gran parte.

XV. Come le teoriche della sua propria dialettica conducessero Platone al dialogo, non è mestieri sia dimostrato dopo lo splendido luogo che non abbiam saputo ritenerci dal riferire al lettore. D'altra parte era questa la forma dell'arte più fedele al metodo di Socrate, che aveva spesa la vita intiera nell'interrogare e nel rispondere; per essa tornava a vivere la serena figura di lui, e continuava ad adempiere quel magisterio, nel quale aveva mostrato sì vigorosa potenza. Se la età giovanile, come ci ha trasmesso la pietosa tradizione conservataci da Giusto di Tiberiade [1],

(1) Presso Diog. Laer. II. 41. e nella Vita dell'Anonimo. Νεώτατος ὤν.... τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα ἀναβάντων. Com'è noto, quando Socrate fu chiamato dinanzi al dicasterio, Platone era su trent'anni; ma è ben

vietò a Platone di strappare alla morte il maestro facendosene l'avvocato, il dialogo davagli modo di restituirlo alla vita e nella sua luce più bella, come quegli che doveva imperare sovrano in questa ψυχαγωγία διὰ τῶν λόγων (1). E nello assegnarne la sovranità al maestro che aveva suggellato con la morte la sua pura dottrina, eziandio all'arte veniva profitto grandissimo: questa grand'anima richiamata su la terra nel cerchio de' contemporanei, de' concittadini, de' famigliari suoi, per ciò che era dalla morte purificata e santificata dal martirio del vero, poteva prestarsi ad ogni più artistica idealizzazione; in essa venivano ad incentrarsi le dottrine e ad identificarsi con essa; anzi essa medesima addiveniva dottrina, e, per questa specie di trasformazione ideale, per questo dispogliare la persona umana e addivenire idea e verità, il sofisma e l'errore s'incarnavano negli avversari suoi. Come la pargoletta del Portinari per la musa dell'Allighieri si tramuta sì che gli abbia da gridare:

« Guardami ben; ben son, ben son Beatrice »;

così per la musa di Platone il Socrate dell'agora ateniese, de' banchi de' trapeziti, de' ginnasi, diviene la teorica delle idee, della immortalità, della reminiscenza.

E per l'altro rispetto: il popolo greco ha rifuggito dal fermare in stabili formule il suo pensiero; egli vive per conversare, per comunicare in un cerchio più grande o più ristretto i suoi pensieri e i sentimenti suoi. Le stesse sue tradizioni, i suoi canti nazionali confida per lunghi secoli alla recitazione orale, come solo per la orale tradizione lascia per lunga pezza, si trasmettano le cognizioni scientifi-

difficile poter ammettere, che Platone si sia offerto oratore per Socrate, dopo che questi aveva rifiutato fino il patrocinio di Lisia.

(1) Fedro pag. 261. a.

che, le leggi del civile sodalizio, gli avanzamenti del pensiero filosofico. E poichè gli è dato di ascendere sino alla più alta vetta del cammino nell'arte, le manifestazioni di essa in cui più vivamente scolpisce la imagine propria e stampa il suo proprio carattere, sono il drama e la plastica. Il drama che è sperimento e riproduzione della vita; la plastica che coglie un momento della vita e con le sue forme così lo esprime, che tutti lo riconoscano e lo sentano come lo sente l'artista. E a questo momento medesimo Platone dà opera all'arte. Egli è della generazione d'Euripide e d'Aristofane; nel teatro in cui entra spettatore, come già ha vagheggiato d'entrarci poeta, risuona ancora la tragedia di Sofocle. Nella scuola di Policleto vede nel Doriforo espressa la bellezza del corpo umano ammirata già nel ginnasio, e nell'Afrodite di Prassitele la grazia e la molle beltà femminile, come nel Giove d'Olimpia del coetaneo d'Aristone suo padre, il più sublime concetto di Dio cui siasi levato il popolo suo [1]. L'azione che su l'anima di Platone dovettero esercitare il drama e la plastica, venute al tempo suo in sì gran fiore, è impossibile disconoscere, sì che anco il momento nel quale dà opera all'arte, lo conduce al dialogo in mezzo ad una società di tanto vigore di vita, già adusata a que' miracoli dell'arte, onde ogni dio ha il suo tipo, ed ogni sentimento s'è incarnato in un personaggio che tutti ravvisano e di cui tutti il linguaggio ripetono.

Così noi stimiamo non poter essere giudicati soverchiamente arditi, se affermiamo che Platone, come artista, non ebbe libertà d'elezione per la forma, ma si trovò come imposta quella del dialogo dalla società onde era parte, e dal

(1) Vedi la bella scrittura di Carlo Lévêque: Quid Plato Phidiae debuerit.

genio del popolo di cui usava la lingua; dalle sue personali condizioni come discepolo di Socrate e come pensatore; tanto che anco per il suo esempio sia avvalorata la sentenza del poeta tedesco:

« Jede Form sie kommt von oben ».

XVI. Tutti i platonici, anzi gli scrittori tutti, che insino dall'antichità erudita hanno trattato del dialogo platonico come forma dell'arte, concordemente hanno messo in mostra le attinenze di esso co' mimi di Sofrone [1]; nè io vorrò contraddire a sì concorde e ripetuta affermazione. Questa comedia inferiore che ebbe tanto favore in Sicilia, e di cui si dà lode a Epicarmo, a Sofrone e a Senocrate, noi possiamo perfettamente spiegarci perchè andasse a genio a Platone; ella è cosa notissima che la comedia siciliana non fu politica, nè i poeti di essa, studiando a una parte, si proposero, come i poeti della comedia antica ateniese, di dipingere lo stato di Siracusa o d'altra dorica città secondo gl'intendimenti della parte che aveano sposato; ma invece si piacevano di rimproverare scherzando quegli errori che da per tutto hanno luogo nella vita sociale degli uomini, quand'ella un certo grado di cultura abbia raggiunto. E poichè fu Epicarmo, che n'è il più splendido rappresentante, uomo d'austera dottrina e alla sapienza pitagorea iniziato, le comedie sue ingemmò di discettazioni filosofiche, e su' principii etici non solamente, ma sì eziandio su' metafisici. Certo è poi, che la comedia sicilia-

(1) Ateneo XI. 504: ὁ τοὺς μιμοὺς πεποιηκὼς οὓς ἀεὶ διὰ χειρὸς ἔχειν Δοῦρίς φησι τὸν σοφὸν Πλάτωνα. Cf. Diog. Laer. III. 18. Quintil. I. 10. « Sophron.... quem adeo Plato probavit, ut suppositos capiti libros ejus, quum moreretur, habuisse tradatur ». Val. Max. VIII. 7. Hesych. s. v. Σώφρ. Olympiod. Vita Plat. Prolegom. anon. c. 3.

na ci spiega il passaggio dalla comedia antica alla mediana anco tra gli Attici, ben meglio che non Aristofane stesso col drama che più alla comedia mediana s'accosta. Ora a lato a questa comedia da gl'intendimenti umani e filosofici, che prima ti dà certi tipi, non più mai abbandonati dal drama comico, qual è, ad esempio, il parassito, tra' Dori di Sicilia fiorì eziandio una creazione minore, una comedia di costume senza coro e d'un ritmo intermedio tra la prosa ed il verso, come ne indicano *οἱ καταλογάδην ἴαμβοί* di cui parla Ateneo [1]; e quella appunto, se noi dovessimo credere ciecamente all'antichità erudita e a un gran numero di scrittori che ne han seguito l'autorità, sarebbe stata l'esemplare e 'l modello, sul quale Platone avrebbe foggiato il suo dialogo. Di questi Mimi siciliani disgraziatamente a noi non è giunto un bel nulla; ma oseremmo affermar tuttavia, che le attinenze tra essi e 'l dialogo platonico non dovettero esser diverse da quelle che possiamo cogliere tra 'l dialogo e la comedia aristofanesca, la quale eziandio per attestazione di Olimpiodoro e per una serie di aneddoti eruditi che qui non è luogo di riportare, sappiamo essere stata a Platone carissima [2]. Della comedia in fatti tengono il movimento e la vita che sì ti colpiscono nel dialogo di Platone; e quelle descrizioni così vere, così spiccate, con tanta finezza disegnate e con sì vivi colori dipinte, della scena del dialogo; come affatto dramatica è la virtù di far operare e parlare ciascun personaggio secondo un proprio carattere reale e vivente [3], e in ciascuna fi-

(1) X. pag. 445. b.

(2) Ἔχαιρε δὲ πάνυ καὶ Ἀριστοφάνει τῷ κωμικῷ καὶ Σώφρονι, παρ' ὧν καὶ τὴν μίμησιν τῶν προσώπων ἐν τοῖς διαλόγοις ὠφελήθη. Olympiod.

(3) Ἀμήχανον γὰρ εὑρεῖν τούτων ἑτέρους ἐπεισοδίοις τε πλείοσι καὶ ποικιλίαις εὐρωστέραις καὶ σχήμασι πολυειδεστέροις χρησαμένους. Dion. Halic.

gura rappresentare un tipo generale, mentre qua e là ti dà tocchi e tratti, che finendoti la caratteristica dell' individuo, servono mirabilmente all' illusione dramatica [1].

Già gli antichi sentirono, che in ciò sta veramente la grandezza di Platone artista e scrittore, e più avventurati di noi per la lingua in cui consegnavano alla posterità le loro critiche meditazioni, poterono significarlo con una sola parola: la vera grandezza del dialogo platonico è nell' ἦθος, o in quella potenza plastica che dà a' personaggi molteplici e diversi un linguaggio, i sentimenti e i costumi loro propri, e pe' quali ciascuno di essi addiviene un vero carattere dramatico che si muove, opera e si svolge nell' atmosfera a cui l'artista solleva il suo lettore, olezzante di virtù e splendente della luce del vero [2]. È per l' ἦθος che egli ti dà la pittura delle passioni volgari ed ignobili, a lato a quella de' più nobili conati dell' intelletto e dell' abito morale più puro, e ti fonde in una grande unità viva e moventesi i sofisti e i politici, gli artefici e i guerrieri, uomini, donne, vecchi, fanciulli, schiavi e liberi, e in questo mondo in azione ti si fa duca e maestro, scorgendoti sempre al dilettoso monte, innalzandoti, migliorandoti, affinando le tue facoltà, spesso spirandoti nell' anima un santo entusiasmo pel buono e pel vero.

de Compos. verbor. pag. 133. Quanto alla scelta de' personaggi ha un luogo molto importante Dione Crisostomo Orat. LV. pag. 561.

(1) Vedi Ast Platon's Leben, Seite 45. 47. dove con molto ingegno, ma non forse con pari verità, dimostra, come tutte le forme del pensiero prendano carattere dramatico in Platone.

(2) Vedi Dion. d'Alicarn. Vet. Script. Cens. c. IV. Rhetor. X. 1. 2. e cf. Aristot. Rhet. II. 21. Ermogene π. εὑρ. III. pag. 128. Theonis Progymn. I. pag. 164. ed. Spengel. Teone, e ci pare notevole, non sa ravvicinare a Platone se non Menandro ed Omero.

Nella letteratura ateniese noi sappiamo per mille testimonianze, quale profonda impressione facessero la comedia nuova e Menandro: anco se si tenga strettissimo conto delle condizioni, a cui scadde la società greca, è impossibile non riconoscere per la voce concorde degli antichi, che la comedia nuova con quel suo intreccio non arbitrario, nè casuale, ma che s' annodava e si svolgeva solo per lo sviluppo de' caratteri e delle situazioni, parve una creazione affatto nuova e uno stupendo progresso dell' arte. Ma questa creazione e questo progresso già èra stato realmente compiuto dal dialogo Platonico; e forse gli antichi o nol videro, o se anco lo videro, non lo dissero, perchè nel dialogo cercarono e sistematicamente la dottrina scientifica. Chè tra la comedia nuova e 'l dialogo platonico non è altro divario se non questo, che 'l nodo dell' azione nel dialogo platonico, o almeno in un gran numero d'essi dialoghi, anzi che essere un fatto reale è un' idea, è un raziocinio e a proposito di esso e nella sua investigazione, come a proposito del fatto reale che annoda l' azione nella comedia, si appalesano i caratteri, ognuno de' quali per ciò stesso non ha da essere accidentale ma necessario, e per via di contrasti ci apparisce intiero e definito dinanzi. Ma se ciò che annoda il dialogo, è un' idea, un concetto, un raziocinio, dove nella comedia è un fatto, fu già detto molto acutamente dal Bonghi, la differenza è soltanto accidentale [1]. Per essa si accresceranno le difficoltà della rappresentazione, perchè è più difficile scoprire il giuoco delle passioni e scrutare le pieghe d' un' indole attraverso i giri d' un ragionamento, che non a traverso le illusioni o

(1) Nel capitolo secondo del proemio al Protagora: Opere di Platone nuovamente tradotte da R. Bonghi. Milano, Colombo 1858. pag. 250.

gli ardori d'un desiderio, ma il processo artistico è pur sempre lo stesso.

Di qui la grande difficoltà che incontra l'espositore di Platone nel definire rettamente lo scopo di ciascun dialogo; difficoltà non punto diversa da quella che ha sperimentato ognuno, allora che si è proposto di dire a sè stesso od a gli altri, che cosa provi un drama, un'epopea od una qualunque vera opera d'arte. Chè affatto come opera d'arte vuol essere riguardato il dialogo platonico, per ciò stesso che come opera d'arte lo concepì e lo pensò nella sua altissima mente Platone; di che noi abbiamo sicuro argomento ne' diversi procedimenti artistici della composizione de' dialoghi. Non è in fatti senza una vera ragione d'arte, la quale noi andremo indagando ogni qual volta ci se ne porga il destro, ne' proemi a' dialoghi, che Platone ora ti offra il dialogo diretto e, a così dire, rappresentativo d'una vera conversazione, agitatasi tra personaggi, de' quali bene spesso puoi ricostruire la vita e ritrovare per altri fonti la istorica fisionomia; ora all'incontro e' ti narri la conversazione, ed ora anche l'una e l'altra forma di dialogo insieme ti mescoli. Dire qui in brevi parole la legge artistica, alla quale ha obbedito, sarebbe soverchio ardimento. Per questo appunto che 'l dialogo si annoda e si svolge d'intorno a un concetto, come in un fatto reale la comedia, la elezione della forma diretta, narrativa o mista del dialogo è sempre in un'intima attinenza col concetto che'l dialogo svolge; e quindi la ragione della forma eletta vuol essere data a mano a mano che si studiano e si espongono i dialoghi; e qui ci limiteremo ad invitare lo studioso di Platone a poche considerazioni soltanto. Platone artista sentì tutto 'l divario ch'era pel suo lettore tra il dialogo rappresentativo e 'l dialogo nar-

rato. Nel primo egli aveva quasi a supplire del suo tutti i moti che lo svolgersi dell'azione dramatica del dialogo occasionava negl' interlocutori, a quel modo che siamo soliti di fare quando leggiamo una comedia, e da coglierne di per sè tutti gli effetti dramatici. Nel dialogo invece narrato o διηγηματικός, come lo chiamaron gli antichi, Platone stesso si prende la cura di descriverti tutti i moti caratteristici e d'illuminare della luce che loro meglio conviene, tutti gli effetti del suo drama. Egli è così che nel Liside, nel Carmide e nel Protagora ti dipinge con una grazia incantevole il rossore pudibondo de' giovani che si veggono sorpresi ne' loro pensieri; nel Protagora, quasi a contrasto con l'artificiato mondo de' sofisti, il burbero portinaio di casa Callia; nel Simposio il tumultuante e mezzo ebbro appresentarsi dell'impudente Alcibiade; nel Fedone la reverenza e la pietà per la virtù infelice, che 'l sereno prigioniero di Stato, condannato nel capo, ha saputo inspirare fin nel fante degli Undici. Ed è per questo modo che Platone ha di buon tratto allargato il mondo che aveva preso a rappresentare in azione; onde noi intendiamo perfettamente, perchè la forma narrativa prevalga ne' dialoghi più splendidi, e perchè, nel periodo più avanzato della vita e dell'arte, egli abbia talora fuso insieme ambo le forme.

XVII. Così altamente sentendo dell'arte, non è a meravigliare, se dal fondo del pensiero nazionale e dalla precedente letteratura filosofica egli, che si serbò il più greco di tutti i Greci, trasse modi e forme speciali della manifestazione del suo pensiero scientifico, de' quali più difficile è render ragione a noi moderni. Sia una forma novella del linguaggio, sia una poesia in una specie di sistema teologico e cosmogo-

nico, certo è che ogni più alta concezione della mente greca per lunga pezza vestì mitica forma. Ogni diverso aspetto, in cui si manifesti la forza della natura, al Greco della lunga età mitopeica apparve com'ente distinto, con un suo tipo, un suo nome ed una sua propria istoria, quasi che il Greco specchiandosi nella natura, ne vedesse riflessa la sua propria imagine; e quindi ogni fenomeno, ogni forza, ogni legge ne concepiva e ne rappresentava come un essere vivo, morale, libero, quale sentiva sè stesso. Finita anco pel Greco questa età d'inconscie creazioni, e giunto alla piena coscienza di sè e alla età della indagine scientifica, la filosofia poetica di Empedocle e di Parmenide prese a prestito il mito per la significazione de' nuovi pensamenti; e su l'esempio loro anco Platone tolse dal popolo suo questa forma, che massimamente si confaceva al suo proprio genio. Non può entrare nel modesto disegno del mio preambolo dar qui piena ragione del mito platonico che ogni lettore, per poco che sia a questi studi iniziato, sa essere una delle più ardue questioni della critica platonica: cominciando dall'anonimo autore de' Prolegomena (1), da Olimpiodoro (2) e da Proclo (3), e venendo giù giù lungo i secoli fino allo Zeller (4) e al Deuschle (5), non v'ha platonico che di questa forma speciale del pensiero filosofico di Platone non abbia dato sentenza o intorno ad essa foggiato una particolare teorica. Abbenchè veramente su' miti di Platone una qualunque teorica generale a noi sembri impossibile. Ella dovrebbe in fatti potersi

(1) Prolegom. c. XV.
(2) Nel comentario al Gorgia f. 73.
(3) Nel comentario alla Politeia (368. 369. 392.).
(4) Gesch. der Griech. Phil. II. e Platon. Stud.
(5) Ueber die Platon. Mythen.

applicare a tutti i diversi miti, che n' offrono le scritture platoniche; ma a ciò non si riesce con le teoriche sin ad ora tentate, nè forse sarà mai possibile; chè Platone medesimo, qualunque volta assuma la forma del mito, ha quasi cura di disporvi con diverso modo l'animo del suo lettore, ovvero del mito, come forma della manifestazione del pensiero, per diverso modo ragiona.

Ora e' ti dice sapere, che gli uomini, come i fanciulli, sono vaghi del meraviglioso (1); un' altra volta che si abbia ad essi ricorso per ispiegare in una qualunque maniera i problemi che la ragione proponesi, e non è buona a risolvere (2); altrove: e' son discorsi da vecchierelle, ma pur non s' hanno a spregiare, quando non sappiamo dire nulla di meglio (3); e su l'origine delle cose che altro si può addimandare all' infuori d' un mito che adombri il vero, μῦθον ἐοικότα? (4) Per dire quello che l'anima sia, bisognerebbe possedere la scienza e 'l linguaggio di Dio; all' uomo non è dato più che di foggiarsene un' imagine (5), quali sono le bizzarre e meravigliose creature che a noi offrono gli antichi miti (6). Alzarsi alla idea di Dio è fisare gli sguardi superbi nel sole del mondo intelligibile, il cui raggio ci accieca (7); e noi, poveri mortali, dirà più tardi Aristotele (8), siamo come gli uccelli della notte che meglio distinguono nelle tenebre.

(1) Politeia II. pag. 377. a.
(2) Politeia II. pag. 382. d.
(3) Gorgia pag. 527. a.
(4) Timeo pag. 29. d.
(5) Fedro pag. 246. a.
(6) Politeia IX. pag. 588. οἷα μυθολογοῦνται παλαίαι γένεσθαι φύσεις.
(7) Leggi X. pag. 890.
(8) Metafis. II. 1. p. 995. ed. cit.

La parola stessa di Platone così ne disvia dal ritrovare una legge unica e costante, a cui siasi conformato usando la forma mitica; la quale, per ciò che cela un concetto speculativo, e per la origine, o si riporta alle volgari credenze, od è foggiata dalla imaginazione dello scrittore, volgarmente si ritenne, sia come un velo più o men trasparente posto da Platone medesimo al proprio concetto, che chiaro e limpidissimo gli splendea nella mente. Ma ben più giusto lo definì l' Hegel (1), quasi una inconscia creazione dell' intelletto veramente divino che, scorgendo indistinta la idea nè potendo giungere a formularla, la rendeva come soltanto gli era dato di renderla, in una forma limitata e corporea, o in una rappresentazione fantastica. E per alcuni casi questo modo di spiegare la forma mitica di Platone non solo vero apparisce, ma è, a così dire, avvalorato dalla natura medesima della concezione platonica In fatti, come già ne richiamava a considerare con piena ragione il Deuschle, la contemplazione platonica del mondo e il metodo del suo sviluppo male riescono a spiegarne l' addivenire degli enti; ma da che l' addivenuto esiste, e per ciò entra nel ciclo della considerazione scientifica, non poteva platonicamente essere spiegato se non per una forma, che pur avendo un contenuto scientifico, mostrasse in sè stessa la nullità del sustrato empirico (2). Se non che anco

(1) Geschichte der Philos. II. 167.

(2) Nella già citata memoria Ueber die Platonisch. Mythen: Hanau 1854.

La questione gravissima de' miti platonici è stata specialmente trattata in questi ultimi tempi da gli scrittori seguenti: C. Crome Progr. del Ginn. di Düsseldorf. (1835) Alberto Jahn (Berna 1839) Schwanitz. 3.e aufl. Frankf. a. M. 1864. Deuschle già citato, Han die pädagogischen Mythen Plato's, Gymn. Progr. Parchim 1860. A. Fi-

una cotale spiegazione, come avvertì già lo Zeller, non vale per altri casi; ad esempio, quante volte il mito versi su le origini del genere umano, o su la vita futura dell'anima.

Alloraquando tuttavia ci viene a dire Aristotele, che ὁ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πώς ἐστιν [1], affermando così l'intima relazione ch'è tra la filosofia ed il mito, egli che pure lo bandì pel primo dalle scritture di filosofia, no' ci sentiremmo quasi tentati a vedere nel mito più che un'industria e un accorgimento dell'intelletto, un elemento integrale della filosofia greca. Con che no' verremmo ad accostarci alla dottrina già sostenuta da quel dotto teologo e platonico della scuola di Tubinga, ch'è il Baur [2]: in opposizione al rimprovero tante volte fatto fin dall'antichità [3] a Platone, d'avere offerto in una forma troppo vaga e indistinta dal vero fondo del suo pensiero le dottrine capitali dell'umano decadimento, della preesistenza, della reminiscenza, della metempsicosi, ritenendo la intima unione del contenente al contenuto, o della forma al fondo; che è quanto dicessimo, questa specie d'incarnazione dell'idea essere il portato del momento filosofico che Platone ne rappresenta.

E per non lasciare incompiuta la trattazione pur troppo impari al subbietto splendidissimo della forma di Platone ci è forza toccare anco dell'ironia platonica, cui Vittore Cousin [4],

scher (diss. inaug.) Königsberg 1865. Chaignet, La vie et les écrits de Platon § 6. pag. 488. s. Paris, Didier 1871.

(1) Metafis. I. 2. pag. 982.

(2) Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus». Seite 41. 45. Tübingen 1837.

(3) Vedi Macrobio, Saturn. I. 4. «Ait (Colotes) a philosopho fabulam non oportuisse confingi, quoniam nullum figmenti genus veri professoribus conveniret».

(4) «Oeuvres de Platon traduites par Victor Cousin». Tome Sixieme pag. 356.

uno degli espositori che, non sappiam se a ragione, ha levato più alto il suo nome, com' è 'l più divulgato in Italia, prese quasi mezzo a spiegare i miti. A sentire l' interprete francese, com' eziandio lo Stallbaum e l'Ast, v' ha in Platone un vero lusso d' ironia per dirlo con le parole stesse del Cousin [1]; ma noi fermamente crediamo, che questi sapienti espositori si sarebber trovati imbarazzati di molto, se avesser dovuto dimostrarci ogni volta che tirano in campo la ironia, se la sia di Platone o Socratica; cioè a dire, se la non sia che un tratto del carattere di Socrate, o se veramente Platone abbia fatto ricorso a questa προσποίησις, come l' ha definita Aristotele [2]. Quando l'Ast e il Cousin, per non citare che un solo esempio, trovano la ironia, anzi il soverchio dell' ironia, nello stupendo prologo del Fedro, io temo che quel critico e quel filosofo, illustri ugualmente, non scambino l'ironia con l'effetto dramatico a cui studia Platone, il quale, per l'opposto giudizio d'uno de' neoplatonici più autorevoli, τῆς Σωκρατικῆς εἰρωνείας ἀπήλλακτο [3]: e se usa la ironia, come natural forma del metodo analitico e della critica scientifica, ben meglio si piace della grazia serena, ch' era pure uno de' caratteri più cospicui del popolo greco.

XVIII. E qui il lettore che ci ha seguito in queste ricerche, voglia darci licenza di riassumere il nostro discorso: partiti dalla considerazione della legge che ha seguitato lo svolgimento delle forme dell'arte, noi siam andati investigando questo medesimo svolgimento per la prosa arte.

(1) Lib. cit. pag. 354.
(2) Eth. ad Nic. II. 7. e 12. e Sch. Plat. ed. Ruhnck. p. 17.
(3) Olympiod. Vita Plat. Cf. la nota 2. a pag. 81. del nostro proemio all'Alcibiade.

Ciò n' ha dato modo di spiegare il grande rivolgimento che la sofistica compie nella vita interiore ateniese, per ciò che ad esso si riappicca l'inalzamento della prosa ad arte. Giunti al momento istorico di Platone, ci siamo industriati di dimostrare, come s'abbia a studiare il suo magistero di scrittore, e detto come noi lo sentiamo; dopo una famigliarità decennale co' suoi libri, abbiamo accennato alla fama sua di scrittore nell'antichità. A questo punto no' abbiam ricordate le prime forme, onde s'era vestito il pensiero filosofico greco, con le quali stranamente contrasta la forma che dovè avere il magistero socratico, quale su le testimonianze degli antichi no' ce lo possiamo rifare in immagine. Chè il socratismo ci è apparso con una forma nuova e sua propria, il dialogo; e questa forma messa a riscontro della istoriografia e dell'eloquenza, sta ad esse nella relazione medesima in cui tra le forme della poesia sta il drama col canto lirico e col canto epico. Il processo quindi delle forme artistiche ci è apparso identico; e così la legge, onde prendemmo le mosse, ha avuto la sua sanzione. Platone ha appunto dettato in questa che per più d'un rispetto è la forma perfetta della prosa, perchè era la forma a lui necessaria, e dimostrando questa tesi no' ci siamo industriati d'avviare il lettore alla cognizione della forma platonica.

Ma ora il nostro lettore, se pur non guardi con occhio di compassione a questi studi, come a perduta fatica in questa nostra età, alla quale è altissimo compiacimento proclamarsi positiva, industre, ricercatrice del reale e di ciò che immediatamente all'uomo profitta, ci pare, abbia da indirizzarci nella mente sua una dimanda: se l'arte di scrittore è sì gran parte dell'antico, di cui t'accingi ad aprir-

mi il pensiero, non hai tu facile modo d'apprensentarmi in un'imagine sola quest'arte ammiranda?

La interrogazione che ci piace immaginarci, ne muova il lettore, già se la fece la critica degli antichi. Un luogo famoso del 'περὶ ὕψους (1), disgraziatamente giuntoci mutilo, agguaglia la eloquenza platonica alla maestà del mare che ampiamente si stende: καθάπερ τι πέλαγος, εἰς ἀναπεπταμένον κέχυται πολλαχῇ μέγεθος. E stabilendo con Demostene un di que' paralleli, ne' quali tanto si compiacevano le antiche scuole de' retori, l'oratore, la cui caratteristica poco appresso, nel parallelo con Cicerone, è posta ἐν ὕψει τὸ πλέον ἀποτόμῳ, come quegli ch'è più pieno d'affetti, è giudicato, secondo ragione, assai più infocato e animoso e ardente; dove il Nostro è detto, che s'atteggia a decorosa e splendida maestà, e mentre freddo non è, pur non lampeggia cotanto. Seguitando poi a dire della magniloquenza platonica l'autore del περὶ ὕψους (2) ritorna alla stessa imagine dell'onda fluente senza rumore, τοιούτῳ τινὶ χεύματι ἀψοφητὶ ῥέων, e ci si fa a dire, che a tanta altezza è pervenuto imitando ed emulando Omero.

Ogni cultore delle buone lettere antiche sa quello che pe' grammatici e pe' retori dell'età erudita significhino gli appellativi di ὁμηρικός e ὁμηρικώτατος; per essi l'antica filologia si compiaceva di riconoscere come classico uno scrittore, o come maestro nel suo genere letterario. L'autore quindi del περὶ ὕψους ha così risposto per noi, collocando Pla-

(1) Cap. XII. 2. Dell'autore di questo trattato retorico, dubbio fin anco a gli antichi, come appare dal titolo del ms. parigino (2036.), ha dottamente ragionato il prof. Giovanni Canna nel proemio al-l'elegante volgarizzamento che ce ne ha dato pe' tipi Le Monnier nel 1871.

(2) Cap. XIII.

tone in una schiera con Tucidide e con Demostene [1], quasi a convalidare la teorica da noi messa innanzi su lo svolgimento delle forme dell'arte; e la impressione che Platone ne lascia nell'anima, agguagliando alla immensità del mare che si dilata nello spazio e infinito si distende alla vista.

Nè la imagine ch'io ho tolto ad imprestito dall'autore del περὶ ὕψους, parrà soverchiamente ardita a chi mi segua nel lungo cammino, da' facili è piani dialoghi socratici, in cui Platone, giovine d'anni, sperimenta sue forze, e insieme la forma letteraria che ha preso ad organo della manifestazione del suo pensiero, a quelle più complesse e perfette creazioni, per le quali annunzia al mondo la gran dottrina dell'amore, il concetto di scienza e la teorica delle idee. L'armonia del bello col vero e col buono è principio platonico fondamentale; e da esso, lo ripetiamo, scaturisce necessaria la bellezza nella forma per potere su l'anima d'un popolo artista. A far penetrare il vero nel fondo de' cuori, nè l'oscuro simbolo de' Pitagorici, nè l'altera forma dell'insegnamento catedratico o del trattato si potevano confare. Le anime amanti del bello si conquistano con le vive forme dell'arte, e ad esse no' vediamo fare ricorso tutti gli alti intelletti che hanno mirato al supremo imperio del mondo delle idee. Per ciò non Platone solo, ma tutti i socratici danno opera al dialogo; Aristotele stesso lo tenta [2]; e quando la sapienza greca s'è distesa pel mondo, Cicerone col dialogo fa romana la sapienza greca; più tardi, allora che l'ellenismo combatte le sue grandi batta-

(1) Capo XIV.

(2) Plut. nella Consol. ad. Apoll. XLVII. ci ha conservato un frammento splendidissimo, che giustifica le alte lodi tributate ad Aristotele scrittore da Cicerone.

glie, sorge il dialogo Simposiaco e Luciano, che lo chiama il figlio della filosofia [1], presta il festivo dialogo a' morti e à gli dèi; tra' vincitori per l'idea cristiana lo riprende ancora una volta sant'Agostino, e al rinascimento è desso la forma del pensiero redivivo pel Valla, pel Barbaro, per Giordano Bruno; e questa è finalmente la veste che scelgono al loro pensiero Galileo e Leibnizio.

XIX. A me che ho 'l grande ardimento di farmi novella guida à gl'Italiani in questo splendido mare del pensiero e dell'arte platonica, incombe ora gravissimo officio: dimostrar loro la via per la quale io li metta, e indicare i criteri che questa medesima via m'abbian condotto ad eleggere. Nello adempiere a questa parte del mio cómpito, in tanta copia di ricerche che la scienza moderna ha consacrato a Platone, mentre noi italiani ci accontentavamo di proclamar alto il nome del buon Ficino nostro e degli altri academici di casa Medici, o ci chiamavamo beati in riconoscere che tanta parte della nostra letteratura nazionale fosse informata al pensiero platonico, io sento bisogno di dichiarare, entro quali confini si terrà il mio discorso. Un'istoria critica anco de' soli più recenti studi intorno a Platone soverchia i limiti modesti che sono assegnati a un preambolo: d'altra parte è mestieri che 'l lettore sappia, perchè io gli proponga in un dato ordine i dialoghi; e dir questo è toccare alla gran questione platonica. La quale in questi ultimi settant'anni s'è fatta così grossa è così implessa, che sola la uguaglia la omerica. Non è quindi mio intendimento d'intessere la più recente istoria del platonismo; a noi basterà chiarire i criteri, che oggi accetta la scienza per

(1) Bis accusat. 28. pag. 826.

la autenticità dell'opere platoniche: rintracciare brevemente la storia di queste scritture nell'antichità, e indi ne' primi periodi della disciplina della filologia: narrare per sommi capi come la quistione dell'ordinamento delle scritture platoniche sia stata posta e agitata sino a' dì nostri; e mettere finalmente in aperto, con gl'intendimenti del nostro libro, le ragioni che ci han persuaso a dare i dialoghi nell'ordine in cui qui li diamo.

A noi, per ora almeno, negli angusti limiti di questo preambolo, non è dato che d'accennare i risultamenti ottenuti da' nuovi studi platonici; forse in più larga scrittura altra volta, se ci sorregga il favore degl'Italiani, no' verremo mostrando per quali procedimenti scientifici, e dopo quanto dubbiare e quante lotte, ignorate alle moltitudini, vi si sia pervenuti; nè questa istoria di studi secreti e di conati ora infruttuosi e perduti, ora largamente promettitori, dovrebbe riuscire senza qualche interesse per un popolo, cui le condizioni istoriche vietarono di parteciparvi, ma che ha sempre proclamato con fortissima voce essere stato il pensiero platonico l'avvivatore di due sue civiltà.

XX. Col nome di Platone son giunti a noi quarantun dialoghi filosofici, una raccolta di filosofiche definizioni e tredici lettere. Nessuna autorità antica accenna a scritture platoniche le quali siano andate perdute; e così nel corpo delle opere platoniche giunte a noi non solo è compreso quanto Platone ha scritto, ma eziandio alcune scritture che a Platone non appartengono [1]. Di questo numero, a giu-

(1) Cf. Fabric. Bibl. Graeca. ed. Hamb. lib. III. cap. I. Schleiermacher Platon's Werke, Einleit. Ast Platon's Leben u. Schrift. Socher Ueber Platon's Schrift. Stallbaum Plat. Op. Prolegom. Hermann

dizio eziandio degli antichi, sono le διαιρέσεις citate pur da Aristotele (1), ma da ritenersi senz'altro come lavoro della scuola, alla quale sono ugualmente da riferire sei o sette dialoghi, non pervenutici, ma a cui pur accennano Diogene ed Ateneo (2), ed eziandio gli ἄγραφα δόγματα citati da Aristotele nella Fisica (3). Nè qui sappiam ritenerci dal fare una considerazione, che ci pare di qualche peso per tutta la ricerca critica che abbiamo tra mano. Come nello studiarne la forma artistica, Platone ci si appresenta diverso da gli altri scrittori greci, e 'l primo tra essi che si faccia una coscienza scientifica del suo mandato di scrittore; così eziandio, per la conservazione e la trasmissione dell'opera sua alla posterità, e' si colloca in una condizione affatto diversa da quella di tutti gli altri scrittori greci. Egli fonda una scuola, che per le esterne apparenze, pel modo, onde n'è trasmesso il governo, e più pel legame che ne stringe insieme i discepoli, tiene grandemente del sodalizio; e a questo sodalizio scientifico, in mezzo al quale e' sopravvive a sè stesso per lunghi secoli, e' commette la custodia delle sue scritture che come furono, in suo vivente, l'oggetto dello studio e dell'amorose cure dell'artista, così, lui morto, addivengono obbietto alla venerazione e reliquia gelosamente custodita del fondatore. Questa condizione peculiarissima della trasmissione delle scritture platoniche alla posterità, non considerata abbastanza da' molti critici che ci han pre-

Gesch. und Syst. der plat. philos. S. 343. 713. Ritter Gesch. der Philos. II. S. 181. und f. Brandis Gesch. d. Gr. und Röm. Philosophie II. 151.

(1) Περὶ γενέσ. καὶ φθορᾶς. β. pag. 330. b. dell'ediz. dell'Acad. Berlin. per Bekker e Brandis.

(2) Diog. Laer. III. 61. Ateneo V. 62. pag. 220. X. 14. pag. 419.

(3) IV. 2. pag. 209. b. ed. c.

ceduto, ne impone la massima cautela prima di pronunciare un giudizio qualunque su la genuinità di ciascuna scrittura a noi venuta nel gran corpo delle opere platoniche; mentr'ella ci spiega abbastanza facilmente, come, se nessuna scrittura di Platone, n'è detto da gli antichi, sia andata perduta, nel corpo delle opere sue abbian potuto eziandio entrare scritture altrui, dettate su l'esemplare del maestro da' platonici posteriori.

Fu già una scuola filologica, la quale, non tenendo verun conto di questa peculiare condizione, in cui Platone s'è posto per appresentarsi alla posterità, e fidando soverchiamente nelle forze del proprio ingegno critico, stimò poter pronunziare dell'autenticità de' dialoghi sul testimonio di certe virtù del dettato ch'ella riconosceva o negava, e secondo che le riconoscesse o le negasse, questo o quel dialogo s'aveva da tenere per genuino o per apocrifo. La buona logica, col dimostrare che questo procedimento era un aggirarsi nel più brutto circolo vizioso, tolse fede a questa scuola che s'era annunziata con una burbanza pari all'audacia. E la ricerca della genuinità, avviandosi per nuovi sentieri ben più sicuri, ha fatto capo ad alcuni criteri scientifici di molto momento, pe' quali oggi la grave questione dell'autenticità d'un gran numero delle scritture platoniche ha mutato, a così dire, d'aspetto.

I criteri a' quali han fatto capo i più recenti studi platonici sono, com'è bene da attendersi, molto diversi in tra loro. Anzi tutto si è dato opera ad una compiuta ricostruzione istorica della vita di Platone; e per una lunga serie di ricerche, massimamente dopo l'impulso datovi dall'Hermann (1), oggimai si può dire, ne sian fermati i punti capi-

(1) Per non citar che i lavori maggiori, lasciando da parte le

tali. Per l'anno della nascita e per quel della morte (427-347), non hannosi che date probabilissime, ma non accertate [1]; la fuga a Megara si stabilisce nel 399, o ventot-

monografie minori e gli articoli sparsi pe' giornali della scienza, su la vita di Platone sono da consultare:

W. G. Tennemann, System der Platon. Philosoph., 4. Bde. Leipz. 1792.-95. (Il primo vol. ha una vita di Plat.).

Fr. Ast, Plato's Leben u. Schriften. Leipzig 1816.

K. Fr. Hermann: Gesch. u. System der Platon. Philos. erster Theil (la sola uscita) Heidelberg 1839. Seite 1. bis 126.

Fr. Ueberweg: Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben». (Memoria premiata dall'Imp. Academia delle Scienze di Vienna) Wien 1861. Seite 112.-130.

Zeller nell'articolo «Platon» della Enciclopedia della Sc. dell'antichità del Pauly; nella dissertaz. de Hermodoro Ephesio et Hermodoro plat. Marb. 1859. e nella Phil. der Griech. II. B.

Grote George: Plato and the other Companions of Socrates, London. 1865. Sec. Ed. 1867. Chapter III.

Von Stein Heinrich Gesch. des Platonismus Götting. 1864. Th. II. § 17. Seite 158.-197.

Schaarschmidt: die Sammlung der Platon. Schriften Bonn 1866. Seite 61. u. folg.

Finalmente E. Welper ha pubblicato a Cassel nel 1866. una specie di romanzo sotto il titolo Plato und seine Zeit, hist.-biograph. Lebensbild, del quale anco lo studioso può valersi con qualche frutto. Scarso profitto all'incontro avrebbe dalla recente pubblicazione dello Chaignet «La Vie et les Écrits de Platon, Paris, Didier, 1871». Premiere Partie § 1.-3. page 1.-74. Al professore francese, come pare, è rimasta ignota la gran serie di studi critici che ha seguito il libro dell'Hermann e di cui noi non abbiam citato che i principali.

(1) Essendo volgare notizia con quanto amore i nostri platonici fiorentini indagassero la corrispondenza del dì natale di Platone, che celebravano con solenne simposio a Careggi, non riuscirà mal accetto sapere che, secondo la ricostruzione del Ciclo di Metone fatta dall'Ideler, il 7. Thargelion dell'anno 3. Olimp. LXXXVII. (429.), ch'essi accettavano pel dì natale di Platone, viene a corrispondere al tempo che va dalla sera del 21. alla sera del 22. maggio; all'incontro il 7. Thargelion del 4. Olimp. LXXXVII. cade al 10. di maggio (e secondo A. Mommsen al 9. giugno) 428.; e 'l cominciare dello stesso

tesimo dell'età di Platone; il primo viaggio in Sicilia e nella bassa Italia nel 387, e alla fine di quest'anno o nel successivo la instituzione dell'Academia. Anteriori a questa data importantissima sono da stabilire le peregrinazioni in Egitto ricordate da Cicerone e poi da gli scrittori de' bassi tempi. Il secondo viaggio in Sicilia, per dati istorici accertati, cade tra il 367 e il 366, e il terzo tra il 358 e il 357. A convalidare queste date storiche stanno le lettere, e massimamente la VII. Su queste lettere già il Boeckh (1) avanzò giudizio, sia a farsi una distinzione tra la III., la VII. e la VIII. e le altre; e mentre le altre tutte reputava apocrife, le tre sopra indicate inchinava ad accettare per genuine. Questa ricerca, di cui ognuno può misurar l'importanza, fu recentemente ripresa dal Salomon (2) e dall'Ueberweg, che si decidono per niegarle a Platone. In verità la esattezza delle notizie e 'l dettato della VII. epistola ti fanno lungamente dubbioso innanzi di accogliere un tale giudizio, e dove anco l'accolga, ti senti almeno forzato a credere che quella lettera appartenga a un qualche platonico di tempo molto vicino al maestro.

Un altro criterio del più gran momento per l'autenticità de' dialoghi sono le citazioni di Aristotele e di altri antichi; ma quelle d'Aristotele hanno per noi un peso spe-

mese nel 1. dell'Olimp. LXXXVIII. al 29. maggio 427. a. C. Se poi si tenga conto, secondo gli ultimi studi del Boeckh, della Oktaëteris o delle intercalazioni, queste corrispondenze si mutano, e secondo le giornate intercalate, vengono a cadere nel 17.-18. maggio 429., 6. giugno 428., 26.-27. maggio 427.; ovvero: 16. giugno 429., 5.-6. giugno 428., 26.-27. maggio 427.

(1) Graecae trag. princip. Heidelb. 1808. Pag. 163. e segg.

(2) De Platonis, quae vulgo feruntur, epistolis: Progr. del Ginn. Fed. Guglielmo di Berlino dell'anno 1835.

ciale. Nè io qui metterò il mio lettore in un'ingrata selva di citazioni abbreviate, onde par che si piacciano i platonici d'Alemagna, nè distinguerò il procedimento che in questa ricerca ha tenuto il Suckow (1) da quello dello Zeller o dell'Ueberweg. Offerendomisi facile modo di far noto nel proemio a ogni dialogo, se e dov'esso abbia autorità d'antiche citazioni, reputo bastevole accennare a che questo metodo di ricerca ne abbia condotti. Separo anzi tutto le citazioni aristoteliche da quelle degli altri antichi; e le citazioni aristoteliche distinguo in quattro categorie: citazioni de' dialoghi con indicazione nominale del dialogo stesso come platonico; citazioni a nome de' dialoghi, ma senza indicarne l'autore, e che noi possiamo senza dubbio riportare a Platone; citazioni di luoghi platonici senza che sia fatto cenno de' dialoghi a cui appartengono; in fine citazioni in cui è taciuto il nome del dialogo e dell'autore e citazioni dubbie.

Entrano nella prima categoria, ovvero son citati direttamente e col nome dell'autore il Timeo (2), la Politeia (3) e le Leggi (4).

Entrano nella seconda categoria, ovvero abbiamo le citazioni de' dialoghi senza indicazione d'autore pel Fedone (5),

(1) G. F. W. Suckow « Die Wissenschaftliche und Künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlickkeit ». Berlin 1855.

(2) Aristot. de Anima. pag. 404. b. edizione citata dell'Acad. di Berlino. Physica pag. 209.

(3) Polit. pag. 1261. a. Rhetor. 1406. b.

(4) Polit. pag. 1266. b. e 1271. b.

(5) Metaphys. pag. 991. b.; 1080. a.; de generat. et corrupt. 335. b. Meteor. 355. b.

pel Fedro [1], pel Simposio [2], pel Gorgia [3], pel Menone [4] e per l'Ippia minore [5].

Come di luoghi platonici, ma senza indicazione del dialogo a cui appartengono, abbiamo citazioni aristoteliche del Menesseno [6], del Filebo [7], dell'Apologia [8], del Teeteto [9] e del Sofista [10], al qual ultimo dialogo accrescono poi autorità i molti luoghi aristotelici, ove si accenna alle dottrine pubblicamente professate da Platone, e che appunto ritrovansi nel Sofista [11].

Vengo alle citazioni dubbie, ovvero a' luoghi aristotelici che tacciono ugualmente il dialogo e l'autore a cui si riportano; e in questa categoria cadono il Politico [12], il Lachete [13], il Liside [14], il Protagora [15], l'Eutidemo [16] ed il Cratilo [17]. Molto più difficile è determinare l'autorità

(1) Top. pag. 140. b. Metaph. pag. 1071. b. 1072. a.

(2) Polit. II. 4. pag. 1262. b.

(3) Soph. Elench. XII. pag. 173. a.

(4) Anal. pri. II. 21. pag. 67. a. Anal. post. I. 1. pag. 71. a. Polit. I. 13. pag. 1260. a.

(5) Metaph. IV. 29. pag. 1025. a.

(6) Rhetor. I. pag. 1367. b. Ivi III. 14. pag. 1415. Aristotele lo chiama ἐπιτάφιος λόγος: ma il contesto ne fa certi, che la citazione si riporta al Menesseno, il cui secondo titolo apparirebbe in questo modo antichissimo.

(7) Eth. Nic. X. 2. pag. 1172. b. e cf. VII. 12.-15. e M. Moral. II. 7.

(8) Rhet. II. 23. pag. 1398. a. III. 18. pag. 1419. a.

(9) Topic. IV. 2. pag. 122. b. Metaphys. IV. 5. pag. 1010. b.

(10) Metaph. VI. 2. pag. 1026. b.; XI. 8. pag. 1064. b.

(11) Per esempio Metaph. XIV. 2. pag. 1089. a. ricorda la dottrina che è svolta nel Sofista pag. 237. a. seg. e 258. b. e seg.

(12) Aristot. Metaph. VII. 12. pag. 1038. a. De part. animal. I. 3. pag. 643. b. Polit. IV. 2. pag. 1289.

(13) Eth. Nic. III. 9. (cf. Eudem. III. 1.) pag. 1115. a.

(14) Eth. Nic. VIII. 1. pag. 1155. e 1159. a.

(15) Eth. Nic. VII. 3. pag. 1145. b. Metaphys. I. 2. 982. b.

(16) De Soph. Elenchis. XX. pag. 177. b. e XXIV. pag. 179.

(17) De anima III. 6. pag. 430.

aristotelica per l'Ippia maggiore e pel Parmenide. Il luogo della Metafisica d'Aristotele (1) già sopra citato, riportandosi al dialogo che noi diamo per primo col titolo d'Ippia minore, mentr'ivi è indicato col solo nome di Ippia, non avvalora certamente l'autenticità dell'Ippia maggiore. Quanto poi a' luoghi aristotelici che al Parmenide (2) si riferiscono, sarebbe mestieri di più lungo ragionamento; ma esso trova luogo più conveniente in altra parte de' nostri studi (3), bastando per ora annunziare al lettore ch'ella è questa una delle più intricate quistioni platoniche; della quale si può ripetere il detto oraziano: « adhuc sub judice lis est ».

Delle autorità degli altri scrittori e massimamente de' meno antichi, diresti, si sian fatti forti quelli tra' critici tedeschi che più si son compiaciuti di toglier fede alle scritture platoniche. Da poche parole dell'orazione, per esempio, d'Isocrate al re Filippo di Macedonia (4), il Suckow (5) s'ingegnò di dedurre che l'autore della Politeia e quel delle Leggi non sia l'istesso; e alla sua tesi negativa tentò far servire anco 'l famoso frammento di Teopompo conservatoci da Ateneo (6); ma del valore che dette il Suckow a

(1) Vedi la nota 5. della pag. antecedente e riscontra in questo stesso volume il nostro proemio all'Ippia minore § II.

(2) Topic. IV. 2. pag. 122. b. Metaphys. I. 9. pag. 990. b. de Soph. elench. XXII. pag. 178. b.

(3) Vedi il proemio al Parmenide.

(4) Orat. V. Φίλιππος pag. 84. Steph. § 12.

(5) Libro citato pag. 103. e seg.

(6) καὶ γὰρ Θεόπομπος ὁ Χῖος ἐν τῷ κατὰ τῆς Πλάτωνος διατριβῆς· τοὺς πολλούς, φησί, τῶν διαλόγων αὐτοῦ ἀχρείους καὶ ψευδεῖς ἄν τις εὕροι, ἀλλοτρίους δὲ τοὺς πλείους, ὄντας ἐκ τῶν Ἀριστίππου διατριβῶν, ἐνίους δὲ κἀκ τῶν Ἀντισθένους, πολλοὺς δὲ κἀκ τῶν Βρύσωνος τοῦ Ἡρακλεώτου. Ateneo XI. pag. 508.

queste e ad altre autorità, fece già rettamente ragione l'Ueberweg [1]; e troppo lungo sarebbe seguire qui a passo a passo la critica moderna nell'uso che ha fatto delle autorità degli scrittori più bassi. Pe' quali ogni più strana fantasia di filologo trova modo d'avvalorarsi; ma una critica razionale incontra in questo punto massimamente le difficoltà, i contrasti e le contraddizioni in cui esercitarsi; e perchè il nostro lettore n'abbia un esempio solo, ma lucentissimo, gli porremo sott'occhio due autorità del Laerzio che meglio fanno al nostro caso, perchè una riferiscesi al Liside, che in questo stesso volume è compreso, e l'altra, se fosse accettabile, avrebbe risoluto l'ardua questione a cui stiamo per volgerci. A proposito del Liside Diogene Laerzio [2] ci conserva la notevole tradizione che Socrate avendolo un dì sentito leggere a Platone, esclamasse: « affè d'Ercole, quante bugie mi fa dire questo ragazzo »; e poi nella stessa pagina: *λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον* [3]. Ma che valore possano avere le due attestazioni antiche, ci pare, si desse cura di dirne il Laerzio medesimo, aggiungendo all'una e all'altra la sua propria considerazione, quando ha detto, riferendo la tradizione relativa al Liside, che Platone abbia scritto molto più e diversamente da quello che Socrate abbia insegnato; e apponendo all'altra tradizione, che darebbe il Fedro come la prima scrittura platonica in ordine di tempo, quelle sue pa-

(1) Libro citato, pag. 184. e seg.

(2) III. 35. *Φασὶ δὲ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, Ἡρακλεῖς, εἰπεῖν ὡς πολλά μου κατεψεύδετο ὁ νεανίσκος. οὗτος· πολλὰ γὰρ ὧν οὐκ εἴρηκε Σωκράτης γέγραφεν ὁ ἀνήρ.*

(3) III. 38. Ho accolta la ottima lezione λόγος che il Cobet trasse dal ms. laurenziano. L'antica lezione λόγον fa riportare questa notizia ad Aristosseno, di cui sopra è parola.

role: « e di fatti v'ha in quella trattazione qualche cosa di giovanile » [1]. Per un gran numero d'attestazioni di questa specie, trasmesseci da gli scrittori posteriori ad Aristotele, noi reputiamo possa valere questa considerazione: nella scuola e fuori della scuola, amici e avversari si piacquero di foggiare e di trasmettere tradizioni molteplici intorno a Platone, che dovè subito apprensentarsi e a' contemporanei suoi e alle generazioni immediatamente successive come un miracolo d'uomo, per ciò che dello scrivere egli, cittadino, eupatrida, e continuatore di Socrate nell'aspra guerra alla sofistica, s'era fatto l'instituto della vita, e a conseguire certezza che l'opera in cui tanto amore avea posto, gli sopravviverebbe; aveva fondato un instituto di sapienza e virtù. Quest'altissima considerazione, onde scaturirono tradizioni tanto diverse, e a cui fa riscontro quella dottrina critica moderna, che vede incentrarsi in Platone tutta la civiltà ellenica, ci spiega, come al tempo della fondazione delle biblioteche d'Alessandria e di Pergamo già corressero per le mani degli studiosi scritture apocrife col venerato nome di Platone, tanto che in quelle medesime biblioteche si compilassero appositi cataloghi de' dialoghi che si ritenevano accertatamente platonici. E così ci si apre la via ad un'altra ricerca, per la quale quella dell'autenticità storica riesce compiuta e scientificamente preparata l'altra dell'ordinamento de' dialoghi.

XXI. In questa nuova ricerca, che è della trasmissione delle scritture platoniche, la fortuna ci ha offerto una guida eccellente in quel Giorgio Grote che dopo essersi ac-

(1) καὶ γάρ ἔχει μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα.

quistato sì alte benemerenze com' istorico della Grecia, stimò compimento necessario dell'opera sua consacrare gli anni della vecchiezza a illustrare, son sue parole, i grandi fuochi del pensiero greco (1). A buona ragione il grande istorico, dal quale dovremo pur dissentire più volte nello studio de' singoli dialoghi, si proponeva la ricerca: Where are we to find a trustworthy Platonic Canon? E incominciando dal dimostrare come la questione ch' e' si propone, trascurata già in passato, sia addivenuta capitale per gli studi de' nuovi platonici dopo lo Schleiermacher, con la diligenza storica che ognuno in lui riconosce, si fa a indagare la fortuna de' libri platonici nell' antichità (2).

Quanti han dato opera a rifare su storico fondamento la vita di Platone, si son trovati d'accordo che, eccezione fatta per due brevissimi viaggi a Siracusa, egli abbia trascorso la virilità e la vecchiezza in Atene, nello esercizio di scrittore e di maestro che praticava in quella sua residenza dell' Academia presso alla città; la quale dopo la morte del maestro addivenne un vero instituto scientifico per l' insegnamento, lo studio e i conversari di filosofia. E in tale stato l' antica abitazione del filosofo fu dalla religione de' successori conservata per quasi due secoli, cioè al meno fin all' assedio d'Atene per Silla. Ora questo fatto che per la prima volta ci si offre nell' istoria delle lettere antiche, per due rispetti vuol esser preso in considerazio-

(1) Così il venerando uomo dava ragione a me che scrivo, degli studi in che lo trovai occupato la state del 1866. nel suo soggiorno di Londra, quando già avea messo in luce il Plato and the other Companions of Sokrates, e con un vigore meraviglioso anco in giovine, dava già opera all' Aristotele.

(2) Chapter IV. Platonic Canon, as recoquised by Thrasyllus. Vol. I. page 132.-169. Second. Edit. London 1867.

ne: come stabilimento primo di una scuola scientifica, che dette l'esemplare delle scuole filosofiche successive; e per l'altro rispetto, come modo il meglio sicuro a custodire ed autenticare le scritture platoniche. E che Platone anco a questo fine mirasse, non parrà ardito affermare a chi tenga conto dell'attestazione di Dionigi [1], che studiosissimo fosse della correzione e ripulitura delle proprie scritture. La instituzione quindi che commetteva a Speusippo nipote suo, e dal quale passava a una lunga e non interrotta successione di Scolarchi, più o meno illustri, ma tutti devoti alla sapienza platonica, è a riguardare come una guarentigia e per la conservazione delle scritture platoniche, e per l'autentica compilazione d'un catalogo d'esse scritture. Fidati discepoli, quali Speusippo, Senocrate, Estieo, lo stesso Aristotele e Filippo d'Opunzio ci sono dipinti da Simplicio [2], debbono aver avuta certa cognizione di tutte le scritture lasciate dal maestro, essersene fatti i depositari gelosi, e finchè essi almeno vivevano, difficile è immaginare che col nome del maestro si diffondessero apocrife scritture. Alla loro morte poi la tradizione scolastica era già stabilita di certo, massime che è giunto a nostra notizia, come il reggimento della scuola, tenuto per otto anni da Speusippo, passò per ben venticinque nelle mani di Senocrate. Di questa religiosa custodia delle scritture del Maestro, che non ci pare soverchio ardimento congliietturare, non abbiamo veramente antico documento diretto. Tuttavia in un'età a noi più vicina, M. Crasso, in que' convegni tusculani intorno all'elo-

(1) Dion. Halic. de composit. verb. c. 25. vol. V. pag. 209. Reiske, 406. e seg. Schaefer.

(2) Schol. in Aristot. Phys. f. 32. pag. 334. b. 28. 362. a. 12. ed. Brandis.

quenza che Cicerone ci ha tramandati, si darà lode[1] d'aver letto in Atene « cum Charmada, diligentius » il Gorgia platonico, « florente Academia, ut temporibus illis ferebatur, quum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant ». Anche in quella tarda età dunque all'Academia si ricorreva come al fonte della dottrina platonica; e se più non v'esistevano gli antichi esemplari, certo che ivi dovevano conservarsi le copie meglio autentiche in una specie di biblioteca della scuola, uguale a quella che ebbe il Liceo, e della quale possiamo, su gli antichi documenti, seguire la varia istoria fino al tramutamento da Atene a Skepsi, e poi, dopo i guasti fatali, alla restituzione in Atene per la compera d'Apellicone, e al passaggio indi da Atene a Roma per la volontà di Silla vincitore.

Ma anco, se non vogliasi a tanto verosimili conghietture conceder valore, per quello che da testimonianze numerosissime e divulgatissime n'è accertato, apparisce che le scritture platoniche per la loro trasmissione alla posterità, sono state poste dal loro autore in una condizione affatto particolare, quale gli altri scrittori contemporanei suoi non ebbero affatto; e da questa considerazione scaturiscono due necessarie conseguenze: quanto la trasmissione orale lunghissima per sicure testimonianze provata, impone alla buona critica il dovere di ricercare ogni segno originario de' poemi omerici (e già un'altra volta abbiamo a bello studio ravvicinato la questione platonica all'omerica); altrettanto la trasmissione delle scritture platoniche per un instituto scientifico ne dee render cauti nel pronunziare contro antiche testimonianze dell'autenticità; e se a lato ad opere di tanta perfezione, quali la Politeia, il Simposio, il Fedro, il

(1) De Oratore I. XI. 45. 47.

Fedone, il Gorgia e il Protagora si hanno scritture di minor valore, potrebbe eziandio attribuirsi alla stessa religione della scuola, che non guardando a scelta, conservò e trasmise in un co' capolavori le scritture giovanili e fin le incompiute.

Non ostante questa peculiare condizione, che insistiamo con lo storico inglese nel riconoscere, su la diffusione de' dialoghi no' non abbiamo particolari notizie. Egli è quindi necessario anco per la recensione de' testi platonici risalire alla biblioteca d'Alessandria; e 'l quinto bibliotecario di essa, che fu quell'Aristofane da Bisanzio, uomo, come l'antichità ne attesta, eruditissimo (1), è 'l primo che, accertatamente sappiamo, vi ponesse la mano. Dato tutto a gli studi, Aristofane passò intiera la vita (260-184 a. C.) in Alessandria, dov'ebbe maestri Zenodoto e Callimaco, i due primi bibliotecari del museo, e nella maturità egli stesso fu assunto all'onorevole ufficio de' maestri suoi, cui infrattanto avevan tenuto Apollonio ed Eratostene (2). Che già

(1) Varro de ling. lat. V. 9. ed. Müller: «Non solum ad Aristophanis lucernam, sed etiam ad Cleanthis lucubravi». Cic. de finib. v. 19. 50. Vitruv. Praef. Lib. VII. Plutarch. Non posse suaviter vivi sec. Ep. pag. 1095. e.

De gli studi de' moderni intorno ad Aristofane non citerò che i Prolegomena del Wolf. Sectio XLIV. pag. 130. della nuova ed.; Sengebusch Dissertat. Hom. prior pag. 48.; Schneidewin «De hypoth. Trag. Graec. Aristophani vindicandis» pag. 26. 27., e Nauck de Aristophanis Vita et Scriptis, Halle 1848. Quale dovesse passare la vita di questi antichi eruditi, disse felicemente il Nauck in queste poche parole: «Aristophanis et Aristarchi opera, cum opibus Bibliothecae Alexandrinae digerendis et ad tabulas revocandis arcte conjuncta, in eo substitisse censenda est, ut scriptores, in quovis dicendi genere conspicuos, aut breviori indice comprehenderent, aut uberiore enarratione describerent».

(2) Vedi la notissima monografia del Ritschl «Die Alexandrinischen Bibliotheken» S. 16. u. folg.

fin dal tempo, nel quale Zenodoto e Callimaco avevano il reggimento del museo, vi si dovesser trovare le scritture platoniche, studiò a provare con argomenti accettabili il Grote; abbenchè di tale dimostrazione non si senta invero troppo bisogno per la facile considerazione, che nel gran fervore, ond'ebbe rapidissimo incremento la biblioteca alessandrina, non par possibile, si trascurassero le scritture dell'uomo che primo avea concepito e messo ad atto la instituzione scientifica dal museo de' Tolomei tolta a modello (1). Molto ragionevole sembra ad affermar tuttavia, che nel procacciarsi gli esemplari platonici il museo alessandrino dovette avere una sicurezza che affatto mancavagli per tutte le altre scritture che andasse raccogliendo; perchè, se anco la privata industria libraria, che a questo tempo si fece larghissima, avesse offerto apocrife scritture platoniche, era facile discovrire la frode, ricorrendo allo Scolarca ateniese.

Se di questa fatta contraffazioni esistessero nel museo de' Tolomei, noi affatto ignoriamo; anzi disgraziatamente il Laerzio che non potea prevedere, fossero per addivenire per noi fonti di scienza i libri, ch'egli andò sbadatamente compilando per la Iulia Domna o per la Iulia Mammaca, non s'è curato di darci nemmeno intiero il catalogo delle scritture platoniche secondo l'ordinamento di Aristofane, *εἰς τριλογίας, καθ' ἓν δὲ καὶ ἀτάκτως* (2). Se non che, questo ordinamento affatto in relazione alla forma artistica dato da Aristofane alle scritture platoniche, molto ragionevolmente ne

(1) Strabo. XVII. pag. 793. 94. descrive il μουσεῖον affatto co' termini stessi co' quali presso Diogene Laerzio ci è descritto il μουσεῖον del Liceo derivato immediatamente dall'Academia.

(2) Diog. Laert. III. 61. 62. ed. Cobet.

induce a credere, ch' elleno non fossero nel museo ricevute secondo un canone definito, cui, se esistito fosse, avria rispettato, come rispettò, le partizioni interne della Politeia e delle Leggi.

Ma tra questo primo ordinamento delle scritture platoniche e il secondo, onde abbiamo notizia e che prende nome da Trasillo, si frappone quella singolare età, nella quale trapiantandosi fuori della Grecia la vita ellenica, si moltiplicano e si avvicendano i centri letterari; presso ogni dinastia, sorta dalla polvere de' campi di battaglia del gran Macedone, si vien formando una biblioteca; e in Atene massimamente, a Rodi, a Cirene, in parecchie città dell' Asia minore, di Cilicia, di Siria, e in appresso anche a Roma e nella ellenica Massalia si spiega una singolare attività letteraria e filosofica, che spande e moltiplica gli esemplari dell' opere d' arte de' poeti e de' grandi scrittori e pensatori delle età precedenti. Egli è in questo singolare momento, mentre dura questa febbre delle buone lettere, e per raccogliere i monumenti della poesia e dell' arte si spendon tesori, che si diffondono le contraffazioni, e si mettono nel commercio librario, allora ricchissimo e fatto solo da' Greci, avidi di lucro, e di fede, com' è noto, poco sicura, co' più famosi nomi degli scrittori delle più belle età dell' arte, scritture che ad essi non appartengono; e, poichè i bibliomani e i raccoglitori di monumenti non siano frequenti volte critici acuti, nè assidui lettori, anco tali che sono indegne del nome che portano soprascritto [1]. La biblioteca di Perga-

(1) Il lettore vorrà condonare all' indole proemiale della nostra scrittura, se non gli schieriamo qui tutte le autorità antiche tratte in luce dalla critica nella trattazione della questione platonica. Ma portare innanzi l'autorità d'Aristosseno, di Perseo e non darne piena

mo, che non ha a suo primo institutore un Demetrio Falereo, e a' cui re proprietari i re proprietari dell'Alessandrina negano fino di vender papiro, sembra, accogliesse nelle sue collezioni questi frutti della mala fede greca senza andar ricercando, come per alcuni pochi casi potevasi, e per le scritture platoniche massimamente potevasi, la loro fede d'origine, e così hanno accesso nel mondo letterato anco dialoghi apocrifi col venerato nome di Platone. I quali tanto più facilmente entrarono nel corpo delle scritture platoniche, quant'ebbe meno d'autorità l'ordinamento che delle scritture platoniche aveva fatto Aristofane.

Sembra in fatti che l'analogia col drama, su la quale poggiava l'ordinamento aristofanesco per trilogie, non andasse a genio de' cultori della dottrina platonica, presso i quali ha corso una partizione in tre ordini: diretto o essenzialmente dramatico, indiretto o narrativo, e misto (1). Ed anche quanto all'ordine in cui s'avessero a leggere i dialoghi, fu grandissimo dissenso: chè mentre Aristofane metteva innanzi a gli altri tutti la Politeia, ben otto dialoghi, l'Alcibiade maggiore, il Teagete, l'Eutifrone, il Clitofonte, il Timeo, il Fedro, il Teeteto e l'Apologia sembrarono ad altri espositori degni d'iniziar lo studioso alla sapienza platonica. Più d'uno tra gli antichi maestri del platonismo consigliò, s'avesse ad incominciar dalle epistole (2); e così è chiaro, che la questione dell'ordinamento delle scritture pla-

ragione è impossibile, e al disegno nostro quadra meglio trattarne ne' proemi a' dialoghi.

(1) Diogene Laer. III. 50: λέγουσι γὰρ αὐτῶν (i dialóghi) τοὺς μὲν δραματικούς, τοὺς δὲ διηγηματικούς, τοὺς δὲ μικτούς.

(2) Diog. Laer. III. 62. Cf. Albini Εἰσαγωγή c. IV. nell'Appendix Platonica di C. F. Hermann pag. 149.

toniche è già antica questione e agitata nelle vecchie scuole platoniche con ardore non punto minore a quello, ond'è stata agitata a' dì nostri.

Per tutte le cose che siam venuti sin qui discorrendo, il nostro lettore non meraviglierà affatto, che già da antico siasi pur sollevata la questione d'autenticità: e come per comune sentenza νοθεύονται, secondo che Diogene ci riferisce (1) da Favorino, Μίδων ἢ Ἱπποτρόφος, Φαίακες, Χελιδών, Ἑβδόμη, Ἐπιμενίδης, che noi non ritroviamo nel corpo delle scritture platoniche, e Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, Ἀλκυών, Ἀκέφαλοι ἢ Σίσυφος, Ἀξίοχος, Δημοδόκος pur giuntici; così il processo critico che noi moderni chiamiamo interno, ovvero fondato su gli argomenti interni dell'opera letteraria sottomessa a giudizio, potremmo credere, fosse già stato da qualche antico applicato alle scritture platoniche. Panezio avrebbe in fatti negato la sua fede al Fedone, se la musa d'un poeta epigrammatico, che lo Scoliaste alle Categorie d'Aristotele additò in Siriano filosofo, possa per noi avere autorità pari alla grazia, onde fece rimprovero allo Stoico della negazione del Fedone e dell'anima immortale ugualmente (2).

XXII. Ma gli ordinamenti delle scritture platoniche che godettero maggiore e più durevole autorità, quelli furono

(1) III. 62.

(2) Ecco l'antico epigramma:

«Εἴ με Πλάτων οὐ γράψε, δύω ἐγένοντο Πλάτωνε·
Σωκρατικῶν ὀάρων ἄνθεα πάντα φέρω·
Ἀλλά νόθον μ' ἐτέλεσσε Παναίτιος ὅς ῥ' ἐτάλασσε
Καὶ ψυχὴν θνητὴν κἀμὲ νόθον τέλεσσαι».

Cf. Schol. in Aristot. Metaphys. p. 991. ed. Brandis p. 576. a. 38. e l'Annotatio in Platon. Phaedonem del Wyttenbach: Plat. Phaedo, explan. et emend. prolegom. et annotat. Dan. Wyttenbachii. Lipsiae 1825.

di Trasillo, il retore famigerato che fu famigliare d'Augusto e Tiberio imperatori (1). Sotto il nome di Trasillo, vuoi solo, vuoi col suo contemporaneo Dercillida (2) vanno due distribuzioni de' dialoghi platonici, l' una, com' oggi diremmo, in rispetto alla forma, e l' altra in rispetto alla materia; e poscia combinate insieme ambo le distribuzioni, a ciaschedun dialogo è il suo posto assegnato in relazione alla forma ed alla materia. Per la distribuzione secondo la forma, Trasillo prese le mosse dal principio medesimo, ond' era partito Aristofane, la intima relazione che apparisce ad ogni intelligente lettore tra 'l drama e 'l dialogo platonico; ma, sostituendo alla trilogia la tetralogia, riuscì a coordinare ben trentasei scritture platoniche, quante ne ritenea genuine ed autentiche; e, cosa che l' antichità gli ha messo in grandissimo conto (3), la prima tetralogia compose di quattro dialoghi, legati d' uno strettissimo vincolo, quasi rappresentino quattro scene successive del gran drama socratico. Più difficile è dedurre da Diogene Laerzio (4) la distribuzione in rispetto alla materia; ci sembra tuttavia poter dire, che Trasillo comincia da una partizione capitale in Dialoghi d' investigazione e Dialoghi espositivi, o, come oggi direb-

(1) Cf. Diog. Laer. III. 56. Temistio Or. ottava (Πεντετηρικός) pag. 108. d. Chi volesse avere particolare notizia di questo platonico, ricerchi la memoria del Sevin nel X. Vol. de' Memoires de l'Académie des Inscriptions etc. Paris 1736. P. 89. e ss. e quella da K. Fr. Hermann premessa all'Ind. lect. dell'Università di Gottinga per l'anno 1852.-53.

(2) Cf. Albino Εἰσαγωγή, c. IV. pag. 149. della citata Appendice Platonica di C. F. Hermann.

(3) Diog. Laer. III. 57. παραδεῖξαι βούλεται ὅποιος ἂν εἴη ὁ τοῦ φιλοσόφου βίος. Cf. Albin. Εἰσαγωγή, l. c. Prolegom. τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας, Hermann App. cit. pag. 218.-219.

(4) Diog. Laer. III. 49. 50. 51.

besi, costitutivi della dottrina. La prima categoria, o de' dialoghi d'investigazione, si biparte poi in ginnastici ed agonistici, e ciascuno di questi ordini si suddivide ancora, quello de' ginnastici in maieutici e peirastici, e quello degli agonistici in dimostrativi e confutativi. L'altra categoria si parte ne' due ordini teoretici e pratici, e i teoretici poi nelle due classi di fisici e logici, e i pratici in etici e politici (1).

(1) Riporto qui le due tavole che il Grote ha dedotto da Diogene Laerzio:

TAVOLA I. o della distribuzione filosofica

I. Dialoghi d' investigazione (ζητητικοί).

II. Dialoghi costitutivi (ὑφηγητικοί).

I. DIAL. D' INVESTIGAZIONE

Ginnastici		*Agonistici*	
Μαιευτικοί	Πειραστικοί	Ἐνδεικτικοί	Ἀνατρεπτικοί
(Ostetricii)	(Peirastici)	(Probativi)	(Confutativi)
Alcibiade I.	Carmide	Protagora	Eutidemo
Alcibiade II.	Menone		Gorgia
Teagete	Ione		Ippia I.
Lachete	Eutifrone		Ippia II.
Liside			

II. DIAL. D'ESPOSIZIONE (COSTITUTIVI)

Teoretici		*Pratici*	
Φυσικοί	Λογικοί	Ἠθικοί	Πολιτικοί
		Apologia	Politeia
Timeo	Cratilo	Critone	Critia
	Sofista	Fedone	Minos
		Fedro	
	Politico	Simposio	Leggi
	Parmenide	Menesseno	Epinomis.
		Epistole	
	Teeteto	Filebo	
		Ipparco	
		Rivali	

Chiunque prenda in esame la serie delle tetralogie trasilliane, e poi le metta a riscontro con la distribuzione scientifica o filosofica ch'ei medesimo fa de' dialoghi, si trova in

TAVOLA II. o della distribuzione (secondo la forma)

Tetralogia I.	Eutifrone	su la pietà	peirastico o dimostrativo
	Apologia di Socrate		etico
	Critone	o il dovere in atto	"
	Fedone	dell'anima	"
Tetralogia II.	Cratilo	della retta denominazione	logico
	Teeteto	della cognizione	"
	Sofista	dell'ente o esistente	"
	Politico	dell'arte di governare	"
Tetralogia III.	Parmenide	su le idee	"
	Filebo	sul piacere	etico
	Simposio	sul buono	"
	Fedro	su l'amore	"
Tetralogia IV.	Alcibiade I.	su la natura dell'uomo	ostetricio (maieutico)
	Alcibiade II.	su la preghiera	"
	Ipparco	su l'amore del lucro	etico
	Rivali	su la filosofia	"
Tetralogia V.	Teagete	su la filosofia	maieutico
	Carmide	su la sophrosyne	peirastico
	Lachete	sul valore	maieutico
	Liside	su l'amicizia	"
Tetralogia VI.	Eutidemo	l'eristico	confutativo
	Protagora	i sofisti	peirastico
	Gorgia	la retorica	confutativo
	Menone	su la virtù	peirastico
Tetralogia VII.	Ippia I.	su la bellezza	confutativo
	Ippia II.	su la menzogna	"
	Ione	su l'Iliade	peirastico
	Menesseno	la orazione funebre	etico
Tetralogia VIII.	Clitofonte	l'impulsivo	"
	Repubblica	su la giustizia	politico
	Timeo	su la natura	fisico
	Critia	l'Atlantide	etico

grande imbarazzo per determinare il criterio che ha guidato il retore famigliare d'Augusto; e per poco si sente sforzato a ritenere che la distribuzione in tetralogie, solo pel nome assomigliando alla tetralogia tragica, andassegli a genio pel legame di successione che si compiaceva vedere nella prima di esse. La quale nel primo drama gli offriva Socrate già accusato, nel secondo il giudizio; nel terzo il prigioniero di Stato saldo al dovere di cittadino anco a rispetto della ingiusta città, e nel quarto drama il sublime scioglimento di tutta l'azione nel martirio incontrato con tanto serena fortezza dal filosofo. Un retore che ne' suoi esercizi scolastici doveva avere a mano la trilogia eschilea di Prometeo col drama satirico che le andava appresso, può ben comprendersi, come al legame affatto esterno che unisce l'Eutifrone, l'Apologia, il Critone e il Fedone, desse così gran peso; ma perchè poi la partizione tetralogica applicasse a tutti i dialoghi, uopo è andar ricercando per altra parte. Ella è cosa volgarmente nota che a' grammatici alessandrini, che è quanto dire a' conservatori e a' frequentatori del museo de' Tolomei, s'appartenne la divisione di tutte le opere degli antichi e, dove non fosse 'l caso di dividerle in libri, l'ordinamento e la distribuzione loro. In questo lavoro ordinativo, non è dubbio, ch' essi dovettero obbedire alle necessità della biblioteca e dell'arte bibliogra-

Tetralogia IX.	Minosse	su la legge	politico
	Leggi	su la legislazione	»
	Epinomis	il convegno serale o 'l filosofo	»
	Epistole		morale

Questa seconda tavola è data tal quale da Diogene Laerzio (III. 58.-61.) che probabilmente la estrasse dall'opera di Trasillo o dalla recensione de' dialoghi data da lui.

fica antica; alle quali si conformò eziandio Aristofane nella distribuzione de' dialoghi platonici per trilogie. Ora questa distribuzione aristofanesca suggerì a Trasillo la sua nuova distribuzione, e tanto più sentì d'essa compiacimento, quant'ella rispondeva meglio, in sul principio della sua applicazione, alle relazioni formali tra 'l drama e 'l dialogo platonico. Che poi l'autorità delle anteriori recensioni alessandrine fosse amplissima per gli antichi testi platonici, non può revocarsi in dubbio, da che per certa scienza sappiamo, come andassero per le mani degli studiosi recensioni de' dialoghi platonici co' segni critici istessi che già Zenodoto ed Aristarco avevano applicato a' canti omerici. E queste recensioni coll'asterisco, l'ὀβελόν, la στιγμή, la διπλῆ e tutta la rimanente schiera de' segni critici, applicati al testo platonico, vuoi da gli alessandrini, vuoi da' φιλολόγοι alla loro scuola allevati, erano ricercatissime e a caro prezzo comprate (1); il perchè ragionevolmente conghietturò già il Grote, che Trasillo, pria di dar mano alla sua recensione platonica, abbia fatto speciali ricerche e studi preparatorii per le biblioteche più famose d'Alessandria, d'Atene, di Roma e di Tarso. Ma quanto potè più, e' s'attenne a gli alessandrini e ad Aristofane specialmente, di cui seguì affatto l'autorità nel concedere o nel negare a' dialoghi fede di scritture platoniche. E che nel giudizio d'autenticità l'autorità de' grammatici tenesse luogo delle prove interiori, no' possiamo argomentarlo assai agevolmente da quel luogo di Diogene (2), dove ci è detto che per comune consentimento son ritenuti come spurii ben dieci dialoghi: Erissia o Era-

(1) Cf. Diog. Laer. III. 65. 66.

(2) III. 62. νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως. Cf. i Prolegomena nell'Append. platon. dell'Hermann pag. 219.

sistrato; gli Acefali o il Sisifo; il Demodoco; l'Assioco; l'Aleione; il Midone o l'Ippotrofo; il Teagete; il Celidone; l'Eledome e l'Epimenide. Ora questo comune consentimento procedeva molto probabilmente da una comune acquiescenza nell'autorità degli Alessandrini (1), i quali alla loro volta nel rigettare e nell'ammettere, si fondarono manifestamente su la interna evidenza, ovvero su quel sentimento critico che riconosce in una scrittura un dato scrittore, e non lo riconosce poi in un'altra.

La collezione così e l'ordinamento di Trasillo venne acquistando nell'antichità valore di canone platonico; tanto più facilmente, quanto si conformava più al canone alessandrino, a cui crescevano autorità il modo peculiarissimo della trasmissione degli apografi per la scuola dell'Academia, e le facili relazioni tra' fondatori della instituzione d'Alessandria e la scuola dell'Academia.

Ma dopo aver rintracciata la istoria de' testi platonici nell'antichità, mi corre debito di dichiarare quali criteri critici m'abbian guidato nel giudicare dell'autenticità de' dialoghi platonici. E qui dirò apertamente, che per tutti que' dialoghi i quali Aristotele dà come genuini di Platone, la testimonianza de' bibliotecari alessandrini e di Trasillo non la ho presa se non come una conferma. Nelle citazioni aristoteliche che, taciuto il nome del dialogo, tuttavia si riportano manifestamente a questo o quel punto de' dialoghi esistenti, le testimonianze de' cataloghi m'hanno convalidata la deduzione. Ma allora quando nè Aristotele, nè altro documento veruno, anteriore alla fondazione delle biblioteche, accennino al dialogo compreso nel cata-

(1) È in fatti notevole che anco altrove e in proposito di altri scrittori usi Diogene la locuzione medesima. Cf. IX. 49.

logo alessandrino e nell'ordinamento di Trasillo, l'esame della dottrina e del modo di svolgimento della dottrina ha dovuto riempiere il difetto delle accertazioni istoriche [1].

XXIII. Il canone di Trasillo ha serbato autorità per lunghissimi secoli. Ad esso avevano dato il loro assentimento i neoplatonici, i quali, se nel diffondere gli esemplari delle scritture platoniche neglessero la partizione in tetralogie e dettero nuovi e mal sicuri ordinamenti, che a noi sarebbe impossibile d'andar rintracciando nelle diverse famiglie de' codici MSS., non sollevarono la questione dell'ordinamento de' dialoghi se non in un rispetto solo, quello cioè della educazione della mente alla dottrina: e quanto alla questione dell' autenticità, sopra due soli dialoghi mossero dubbi, l'Epinomis e il Clitofonte. E così il canone trasilliano traversò la notte de' secoli barbari col platonismo trasformato da' disputatori bizantini. Dire come la dottrina platonica fosse trasformata tra l'ultimo scorcio del secondo secolo e 'l cominciare del sesto non è del nostro instituto: certa cosa ella è che non avrebbonla riconosciuta, nè affatto intesa Trasillo e Dionigi, nè Carmanda che lesse il Gorgia a Marco Crasso, nè gli scolarchi dell'academia mediana, nè i successori del gran maestro, nè Platone medesimo. Da Ammonio Sacca a Damascio il nome platonico serve a coprir l'ellenismo che combatte la sua lunga battaglia con la dottrina de' gnostici e con l'idea cristiana; e come l'ellenismo si faceva forte del nome di Platone per l'elemento orientale che ritrovava nella sua dottrina,

(1) Questi criteri onde il lettore giudicherà, se abbiamo fatto retta applicazione ne' nostri proemi, sono quegl' istessi che già furono suggeriti dall'Ueberweg l. c. pag. 191. e seg.

così, obbedendo al genio del tempo, si facea tanto mistico da parere una religione non meno che una filosofia; quasi sperasse in questa strana trasformazione di trovare le forze che gli facevan difetto, come ad ogni dottrina che rappresenti il passato e non l'avvenire, mentre gli sta di fronte una dottrina, quale il cristianesimo, che rinnovella nella loro pienezza tutti i filosofemi della famiglia aryana; che s'annunzia con tutte le forze d'una religione; con una metafisica tanto profonda e consolatrice dell'anima quanto vera; con una chiesa i cui membri si proclamano fratelli ed uguali e, in una parola, con tutti i caratteri di catolicità che gli assicurano l'avvenire.

E così trasformato s'appresentava il pensiero platonico a' nostri padri del secolo XV.; quando nuovamente la scienza tornò a vivere la vita pubblica e cominciò a trarre alimento da essa. L'anima loro alla sapienza antica addimandava la quiete e 'l riposo onde sentivan bisogno; la guida e 'l conforto alle nuove condizioni della vita che già la coscienza affermava. Al platonismo i nostri fiorentini dello scorcio del secolo XV. andavano come a fonte di ristoro, nè è possibile di leggere le epistole del Ficino, senza sentire una profonda pietà per quell'anima assetata della sapienza antica, che è impedita d'attingere nella sua purezza. E da ciò n'è spiegato bastevolmente, perchè nè il gran platonico fiorentino, nè i primi editori del testo si proponessero le due grandi questioni dell'autenticità e dell'ordinamento. A noi che per tanti anni abbiam dato opera a gli stessi studi in condizioni letterarie così diverse, confortandoci pure una interna voce dell'anima, non sia per essere troppo diverso il frutto che raccorremo da sì lunga fatica, perchè la voce di Platone non resta mai infeconda appo un gran

popolo, è tornato gradevole di riandare frequenti volte col pensiero al procedimento della grande opera ficiniana; e seguire il protetto di Cosimo il vecchio in que' sette anni che spende per imparare la lingua del suo divino Platone; ne' primi saggi che fa su le Leggi e su Mercurio Trismegisto prima di consacrarsi intiero alla traduzione e voltare in latino i dieci libri, che, pochi dì prima della morte di lui, potè offerire al suo gran protettore; e indi nella costante fatica, interrotta solo da mala fortuna dopo la morte di Piero, fino a che, vedendosela compiuta nel 1477, il buon canonico esclama: « platonicum opus exegi, nunc primum mihi redditus, amicis quoque sum pariter restitutus » (1). E nel seguir, com'è facile con la scorta delle epistole e degli accenni sparsi nelle altre scritture, il processo del lavoro ficiniano, pienamente abbiam dovuto persuaderci che, conducendo sì gran lavoro su' codici donatigli da Cosimo e da Americo Benci, non potea sollevar dubbio sul canone di Trasillo, e quanto all'ordinamento, piuttosto eragli da stare a quello che la fortuna gli offrisse, che non agevole andarne ricercando un qualunque di mezzo alle mistiche tenebre, in cui gli si appresentava il pensiero platonico.

XXIV. E che il canone di Trasillo, a così dir, s'imponesse a' filologi del secolo XV. e XVI. apparisce eziandio da ciò, che non appena danno opera a una edizione del testo, questa ti offre non solo tutto il canone trasilliano, ma le stesse tetralogie di Trasillo. Marco Musuro, cretese d'origine, che già illustrò la catedra, che ora è a noi altissimo onore (2), dirigendo la impressione Aldina; l'Opo-

(1) Epist. Lib. VIII. 12.

(2) Non è qui luogo di dire degli studi platonici del Musuro;

rino e 'l Gryneo, che curano la prima Basileense o del 1534; l'Hopper che dà opera alla seconda di Basilea o del 1556, si danno subito pensiero d'estrarre dal Laerzio l'ordinamento trasilliano, e, offertolo nel πίναξ delle loro prime pagine, fedelmente lo seguono nella distribuzione de' dialoghi.

Quando poi la filologia si tramuta in Francia, abban-

ma in questa curiosa e veramente interessante ricerca, per la quale ho messo insieme molti fatti ignoti e preziosi per tutti i filologi che intendano, quale valore abbia la costituzione del testo volgato d'un antico scrittore, m'occuperò in altro tempo o in una speciale scrittura. Frattanto m'è caro di pubblicare qui due documenti su l'ufficio di lettore greco che tenne il Musuro in questa università di Padova, non pubblicati mai ch'io mi sappia, e che ho estratto dagli atti del Senato Veneto, Terra 1503. 4. e 1508. 9., conservati nell'Archivio de' Frari.

I. Sotto la data del XXVII. Luglio 1503. dopo un decreto relativo alle soverchie vacanze che si prendevano gli *scholari* (la malattia pare un po' vecchia), si legge:

«insuper

D. M. Mussuro leggente grecho debi leger la lectura greca à la quale è deputato D. Creticho cum el salario statuito al dicto D. Creticho fino al suo ritorno: a chi ordinariamente dicta lectura sia servata».

«II. M. D. VIII die quarto Novembris.

Grecas littãs profitetur in Gymnasio nr̃o Patavino eruditissimus vir D. Marcus Mussurus cum ingenti satisfactione et profectu studentium et praecipue multorum nobilium nostrorum graecae linguae operam dantium; et cum is habeat salarium exiguum florenorum centum tantum in anno supplicavit haberi rationem laborum suorum et parvi salarii sui; quam ob rem ut dictus D. Marcus causam habeat in dies perseverandi de bono in melius in lectionibus suis nulli parcendo labori:

Vadit pars: quod eidem D. Marco apud florenos centum quos in praesenti habet de salario addantur floreni quadraginta in anno. Itaque in futurum habeat de salario florenos centum quadraginta in anno et ratione anni.

De parte 127.
De non 25
Non sync 0.

donando la sua cuna omai non più libera, il Serrano, che dà per lo Stefano la grande edizione del 1578, tenta un ordinamento nuovo: alle trilogie d'Aristofane e alle nove tetralogie di Trasillo sostituisce sei sizigie, la prima delle quali è affatto identica alla prima tetralogia trasilliana. La seconda inchiude i dialoghi, che ne introducono allo studio della filosofia e combattono la sofistica; la terza que' tre che si ritenne sì a lungo, versassero su la logica; quelli che versan su l'etica in generale, su d'alcuni punti etici speciali, e su la politica la quarta; la quinta comprende i dialoghi su la fisica e la metafisica e i teologici e l'ultima le epistole, i dialoghi ritenuti spurii, tra' quali eziandio il Clitofonte e le definizioni. Ma se il Serrano mutò la distribuzione de' dialoghi, e su le orme sue si misero in appresso gli editori della Laemariana del 1590 e della Wecheliana del 1602 (1), può sempre dirsi che il canone di Trasillo impera ancora con autorità incontestata per tutto il secolo XVII e XVIII. Gli studiosi di Platone, fatti sempre più rari, s'appagano di qualche emendamento di testo e di citazioni erudite; l'alta speculazione filosofica è quasi spenta in Europa, e a' filosofi diresti che basti un fioco reverbero della luce platonica; la critica attende che il pensiero filosofico si risvegli dal sozzo sensismo per accingersi all' instauramento degli studi platonici.

XXV. L'instauramento degli studi filosofici non appena è iniziato dal Kant, che subito il Tennemann applicando, con soverchio ardire, il processo critico del filosofo di Koenigsberg alla esposizione delle antiche dottrine,

(1) Vedi più innanzi il § xxxv. dove parliamo de' sussidi a' nostri studi.

avvia per nuovi sentieri lo studio di Platone, additando egli primo il Fedro quasi indice, e, come grecamente lo disse, ἐνδόσιμον dell' intiero sistema (1). Supponendo omai perduta una buona parte della dottrina platonica, per ciò che i dialoghi che possediamo, nel suo parere, non ne contengono se non la parte exoterica, per andarla rintracciando quanto meno imperfetta e' ritenne, si abbiano da spogliare i dialoghi delle loro forme letterarie ed artistiche. Ed egli medesimo, con tutto il rigore d' un freddo Kantiano, accostò la mano al volume platonico per ritrovare « den Stoff und Inhalt seines philosophischen Lehrgebäudes » (2) e ricondurne la dottrina sotto le divisioni della scuola nuova. Se non che mentre procede a questa specie di dissezione della dottrina platonica, e' si trova come arrestato dalla necessaria ricerca « durch welche Facta und Umstände seine Art zu philosophiren äusserlich bestimmt worden sei; » e così gli si drizza spontaneo il problema della distribuzione de' dialoghi secondo l' ordine del tempo. Al quale problema, che doveva divenir capitale per gli studi moderni, e' risponde distribuendo i dialoghi in quattro categorie: negli otto anni della disciplina socratica colloca il Liside, il Carmide, il Lachete, l' Ipparco, l' Ione, i due Ippia, l' Eutidemo ed il Protagora. Questi accertatamente: dubitativamente invece il Teagete, i Rivali, i due Alcibiadi ed il Cratilo. La seconda categoria comprendeva i dialoghi che celebrano la memoria del maestro: Apologia, Critone, Fedone, Menone e 'l Gorgia in appresso; la terza i dialoghi che hanno intendimento puramente scientifico, quali il Sofista, il Politico, il Filebo, il

(1) System der platonisch. Philosophie. Leipzig 1792.
(2) Cf. Seite 154. u. folg.

Parmenide e alcuni etici, come il Simposio ed il Fedro. Ultimi mette la Politeia, il Critia, il Timeo, le Leggi e l'Epinomis.

Per imperfetta che oggi ci apparisca la trattazione del Tennemann, per disgustoso che sia quel suo furore contro l'« Einkleidung » del pensiero platonico e per impossibile ad accettare che ci riesca quella sua ricostruzione in uno schema sistematico [1], non è men vero che al Tennemann torna la gloria d'aver posta la questione platonica, le cui varie vicissitudini verremo ora in ordine di tempo esponendo al lettore.

XXVI. Quell'armonica ricchezza delle naturali facoltà dello spirito, onde Federico Schleiermacher soprastette sul cominciare del secolo a' teologi, a' filosofi e a' filologi a un tempo, non gli permise d'assistere al miserando scempio dello smembramento delle dottrine platoniche al fine di coordinarle a' moderni sistemi, senza che con tutto 'l vigore dell'anima nobilissima levasse la voce per affermare, come concetto e forma ne' dialoghi di Platone siano connaturati: « Form und Inhalt unzertrennlich, und jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen,

(1) Ecco secondo il Tennemann la « Darstellung des Systems: »

A. Erster Theil des Systems: Theorie des Vorstellens, des Erkennens, des Denkens.

B. Zweiter Theil: Theoretische Philosophie: *a*) Erstes Hauptstück: reine Metaphysik. *b*) Zweites Hauptstück: angewandte Metaphysik (Prädicate der Dinge an sich; Prädicate der Erscheinungen; Somatologie; Psychologie; Theologie; Kosmologie; Teleologie). *c*) Drittes Hauptstück: empirische Psycologie.

C. Dritter Theil: praktische Philosophie: *a*) Erstes Hauptstück: Moral; *b*) Zweites Hauptstück: Politik. *c*) Drittes Hauptstück: Erziehungs-Wissenschaft.-Anhang: Plato's Ideen über das Schöne.

wie ihn Plato aufgestellt hat, recht zu verstehen » [1]. Anzi dal celebre luogo del Fedro [2] si piacque dedurre, che 'l metodo socratico dell' insegnamento o 'l dialettico perfezionato era l'unico possibile e come necessario a Platone; e i dialoghi scritti non essér quindi se non un richiamo mnemonico a' dialoghi reali, e per ciò quasi immagini modellate su quelli. E cotale teorica avvalorava co' fatti, ch' egli primo aveva la gloria di mettere in luce: in ciascun dialogo la forma esser qual è necessario che sia, perchè imiti la prima comunicazione d'una dottrina; e la forma del dialogo esser sempre tale che o il lettore si riproduca agevolmente tutto il processo delle idee, ovvero, oppostamente, si smarrisca in esso per guisa che non riesca a trovarne l'uscita. Ad una forma cotale Platone esser venuto per questo ch' egli non ti dichiara mai apertamente lo scopo d'una ricerca; ma la idea capitale t' involve in tante altre idee, che quasi più non la distingui; e la ricerca principale ti vela a gran studio con altre secondarie ricerche, mentre nella esposizione non dà al suo lettore se non i tratti principali, co' quali ha da fare la interiore ricostruzione dello svolgimento dialettico. Questo per ciascun dialogo in particolare: quanto poi al complesso de' dialoghi, essi ne offrono una esposizione dottrinale, che muovendo dalle idee prime e fondamentali, giunge fino ad abbozzare una trattazione delle scienze particolari.

Queste considerazioni che lo Schleiermacher premise nel suo celebre « Einleitung », e che noi siam venuti compendiando con la più diligente fedeltà, ella è cosa innegabile,

(1) Einleitung: Platon's Werke von F. Schleiermacher. Erst. Th. Erst. B. S. 14. Dr. Aufl.

(2) Pag. 277. c.-278. a.

avviarono per affatto nuovi sentieri gli studi platonici; e se altrove [1] avremo a discutere la interpretazione data al luogo del Fedro che sta a fondamento di tutto questo critico edificio; se 'l rigore scientifico ci vieterà eziandio d'accettarla, e bene spesso ne' particolari dialoghi avremo a mostrare in quali strette si sia chiuso l'espositore platonico per le deduzioni che n'ha tratto, pur egli è un tributo che siamo lieti di rendergli con riconoscente venerazione affermando, che la vera instaurazione degli studi platonici muove da queste alte considerazioni medesime. Dalle quali lo Schleiermacher trasse quella ricostruzione critica « welche die Wahrscheinlichkeit fur sich hat, dass sie von der Ordnung, in welcher Plato sie schrieb, am wenigsten abweiche [2] ». Egli distinse come tre momenti o tre gradi dello svolgimento dottrinale di Platone:

I. L'elementare: « Elementar-Untersuchungen über die Principien: » il quale abbraccia le ricerche intorno a' principii. Per esso si pongono le fondamenta della dottrina, e la sua forma ha il fiorente carattere della giovinezza.

II. Il mediano che s'interpone tra 'l precedente e il periodo costitutivo della dottrina, « costructiver Theil ». I dialoghi di questo periodo trattano dell'uso de' principii; del sapere e dell'operare coscientemente e praticamente. « Die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns ist das Herrschende ». La loro forma è la « indirecte » e in essa risplende il massimo magisterio dell'arte.

III. Il periodo costruttivo. Le scritture platoniche di questo periodo hanno « eine objective wissenschaftliche Darstellung » e per ciò stesso che hanno questa obbiettiva e

(1) Proemio al Fedro.
(2) L. c. Seite 32.

scientifica esposizione, suppongono già stabilmente fermati i principii. La forma n'è grave e matura, e tra dialogo e dialogo è premeditato legame.

Stabiliti per questa guisa i principii della classazione, lo Schleiermacher procede alla distribuzione nelle tre categorie di que' dialoghi, della cui autenticità abbiamo assicurata testimonianza per Aristotele; e così ascrive:

alla I. categoria il Fedro, il Protagora e il Parmenide;

alla II. il Teeteto, il Sofista, il Politico, il Fedone e il Filebo;

e alla III. la Repubblica, il Timeo ed il Critia.

Alla classazione delle opere capitali, della cui autenticità risponde il testimonio di Aristotele, segue quella de' dialoghi, la cui autenticità non è da Aristotele testificata, ma che pure per la piena armonia del concetto con la forma offrono bastevoli caratteri di legittimità. Queste « Nebenwercke » come le appellò lo Schleiermacher, vengono spartite:

alla I. categoria il Liside, il Lachete, il Carmide, l'Eutifrone;

alla II. il Gorgia, il Menone, l'Eutidemo, il Cratilo, il Convito e

alla III. le Leggi.

In fine come appendici che concorrono allo scopo metodico, ma quali scritture occasionali e di cui non abbiam sicurezza:

alla I. categoria l'Ione, l'Ippia minore, l'Ipparco, il Minos, l'Alcibiade secondo o minore, e l'Apologia e 'l Critone, genuini entrambi, ma storici e non filosofici;

e alla II. categoria il Teagete, i Rivali, il I. Alcibiade, il Menesseno, l'Ippia maggiore e il Clitofonte.

A quest' ordinamento metodico, secondo lo Schleiermacher, si conforma, non senza varie eccezioni ch' egli stesso prevede, l' ordinamento cronologico della composizione de' dialoghi; e così pel filologo teologo, come scrisse il Grote, Platone addiviene una specie di Demiurgo il quale fin dalla giovinezza contempla l' idea filosofica che viene svolgendo a mano a mano ne' dialoghi.

XXVII. Il problema platonico dalle mani del Kantiano e del filologo teologo e filosofo insieme passò a quelle d' un puro filologo: ardito fino alla follia, demolitore impotente a ricostruire Federico Ast si circondò di ruine per poter ridurre alla sua partizione il corpo delle scritture platoniche (1). Così, nel giro di poco più che vent' anni, due volte da un filosofo Kantiano prima e poi da un filologo ipercritico si metteva in brani questo venerando corpo delle scritture platoniche, che era passato intiero per la varia vicenda di venti secoli.

Partendo anche l'Ast dall' ammettere il gran principio dello Schleiermacher che forma e contenuto siano nel dialogo platonico connaturati; « Form und Stoff der Dialoge aus Einem Keime erwachsen und darum unzertrennlich in einander verwebt sind » (2), nega il preconcetto sistema filosofico, alla cui esposizione mirasse ciascun dialogo successivamente. Negare questa voluta e scientifica connessione de' dialoghi e ogni progressiva disposizione; disfare l' edificio inalzato dallo Schleiermacher è lo studio preferito dell' Ast. Ne' dialoghi platonici, nel parer suo, non è altra unità, nè li connette altro principio, da quello in fuori della ori-

(1) Platon's Leben und Schriften. Leipzig 1816.
(2) Libro cit. pag. 36.

gine loro in un' istessa età, in identiche condizioni e dal medesimo autore; onde viene ad essi una identica concezione del mondo « Weltanschauung » e un identico modo di giudicare della natura e dell' uomo; perchè i dialoghi diversi vogliono « die Centralidee des Platonismus, das καλὸν und ἀγαθὸν in den verschiedenen Sphären des Lebens nachweisen » (1). Per l' Ast i dialoghi sono dramatici non soltanto nella loro forma esteriore, ma eziandio nella loro essenza interiore, chè cadauno di essi è un drama filosofico (2) d' intendimento diverso. Diversissimi in fatti e molteplici sono gl' intendimenti de' dialoghi platonici; immaginarsi un solo proposito filosofico è grande errore: e dove questo solo proposito voglia ammettersi, com' è possibile di spiegarci che sì gran numero di dialoghi a conchiusione non giunga? (3) Platone apparisce all' Ast poeta, artista e filosofo insieme: il quale nè mira a stabilire definite opinioni, nè meno ancora ad emetterle come una ortodossia positiva ed esclusiva: egli non fa che eccitare alla meditazione e svegliare la investigazione; e a ciò usa la forma del dialogo, che è la sola potente a dar questo impulso (4); ma ciaschedun dialogo è un tutto in sè stesso, una composizione finita e simmetrica, quasi un organismo vivente (5).

Ne' principii l' Ast si poneva affatto di contro allo Schleiermacher; ma di buon tratto gli si avvicinava in appresso con la partizione che proponeva de' dialoghi in tre gruppi:

(1) Lib. cit. pag. 40.
(2) Lib. cit. pag. 46.
(3) Lib. cit. pag. 39.
(4) Lib. cit. pag. 42.
(5) Lib. cit. pag. 38. 39.

I. de' Socratici, ne' quali predomina l' elemento poetico e drammatico;

II. de' Dialettici, d' indole massimamente didattica e appartenenti al periodo megarico della vita di Platone.

III. e Scientifici o della maturità della vita.

Alla prima categoria od all' elemento drammatico appartengono il Protagora, il Fedro, il Gorgia e il Fedone; alla seconda od all' elemento dialettico, il Teeteto, il Sofista, il Politico, il Parmenide e il Cratilo; e alla terza, nella quale l' elemento dialettico si compenetra con l' elemento poetico drammatico, il Filebo, il Simposio, la Repubblica, il Timeo ed il Critia. Così soli quattordici dialoghi, nel parere dell'Ast, son legittimi; e gli altri tutti con criterii diversi che noi avremo occasione di discutere ne' nostri proemii, rigetta. Finalmente per la data della composizione de' dialoghi stabilisce il 405. per il Protagora, quando Platone contava poco più di vent' anni; il 407. pel Fedro e il 404. pel Gorgia (1).

XXVIII. Per la via che avevan percorso il Tennemann, lo Schleiermacher e l'Ast, con intendimenti e preparazioni diverse, era ben tempo, si mettesse un seguitatore della filologia istorica; e questi fu Giuseppe Socher, il quale con un' intelligenza quanto sobria altrettanto robusta, come già disse l' Hermann (2), può dirsi, instaurasse la ricerca con quel suo libro (3) su le scritture di Platone, che i più recenti espositori hanno sfruttato più assai che lodato. Partito da un concetto assai limpido: « Es mag vahr

(1) Platon's Leben u. Schr. S. 376.
(2) « Mit einem nüchtern und handfesten Verstande ».
(3) Ueber Platon's Schriften. München 1820.

sein, dass der grosse Mann in Jugend und Alter aus Einem Stücke bestehe und sich selbst gleich sei; aber in der Erscheinung vor sich selbst und vor Anderen entsteht er nach und nach, und das Gesetz der successiven Entwickelung und Vollendung gilt auch bei Genien » (1); andò stabilendo i criterii diversi dell' ordinamento delle scritture nell' ordine del tempo, « Zeitordnung », com' egli volle chiamarlo; e questi criterii distinse in tre ordini, secondo che fossero attinti dalla istoria de' tempi di Platone, dalla sua propria vita e dalle interne condizioni delle scritture (2). Nè già credeva per questo di poter assegnare, anno per anno, l' ordine delle scritture platoniche; contentavasi di stabilire de' periodi quasi decennali e distribuire in ciaschedun periodo le scritture che possono appartenergli (3); ma la massima difficoltà ell' è appunto in questa determinazione de' periodi; e no' vedremo in appresso che forse il Socher non dette nel segno. Alla prima composizione platonica assegnò una data di tempo che di pochissimo precede la battaglia delle Arginusse (406. av. C.), quando Platone era appena sopra i vent' anni. E ritenendo per accertato ch' egli dettasse dialoghi, quando Socrate era ancora vivente, reputò, dovesse tenersi pel primo dialogo in ordine di tempo quello che aveva carattere più schiettamente socratico ed era insieme men comprensivo e ideale. Tale giudicò egli che fosse il Teagete; al quale, ne' sei anni e mezzo che s' interpongono tra la battaglia delle Arginusse e la morte di Socrate, avrebbono tenuto dietro il Lachete, l' Ippia secondo o minore, il maggiore Alcibiade, quel

(1) Ueber Plat. Schr. Seite 89.
(2) Ueber Pl. Sch. S. 39. u. f.
(3) Lib. cit. pag. 46.

dialogo περὶ ἀρετῆς che da' più è ritenuto come spurio, ma che al Socher parve una scrittura preparatoria al Menone, lo stesso Menone, il Cratilo, e l'Eutifrone. Questi ultimi poi suppose, fosser dettati poco prima della morte di Socrate, e subito dopo l'Apologia, il Critone e il Fedone (1).

Pel Socher questi undici dialoghi riempiono il primo periodo della vita scientifica e letteraria di Platone, che giunge così poc'oltre il suo anno trigesimo. Il secondo periodo va poi sino al cominciare dell'insegnamento nell'Academia o all'anno 386. quarantesimo primo o secondo dell'età sua. E a questo secondo periodo egli assegna nell'ordine stesso in cui qui li diamo, l'Ione, l'Eutidemo, il primo Ippia, il Protagora, il Teeteto, il Gorgia e il Filebo. Nel periodo terzo che va sino al suo anno sessantesimo quinto, avrebbe dettato il Fedro, il Menesseno, il Simposio, la Repubblica e il Timeo; e al quarto periodo, o della vecchiezza, apparterrebbero le Leggi.

Dalla distribuzione de' dialoghi che siam venuti riferendo dal libro del Socher, il lettore s'accorge ch'egli rigetta come spurii l'Ipparco, il Minos, il Clitofonte, l'Alcibiade minore, i Rivali, l'Epinomis e le Epistole, e poi il Parmenide, il Sofista, il Politico, il Critia, il Carmide e il Liside, abbenchè quanto a questi ultimi due s'astenga dal pronunziare una decisiva condanna. Ma di questi giudizi d'autenticità noi abbiamo altrove miglior occasione a discorrere; ora c'importa far avvertire al lettore, come pel Socher, il Protagora e il Fedro venissero a prender luogo

(1) Di ciaschedun periodo studia il Socher con mirabile diligenza definire il proprio e particolare carattere. Vedi pel primo periodo le pag. 88. a 92.; pel secondo pag. 190. e seg. e pel terzo pagina 299. e seg.

affatto diverso da quello che avevan tenuto nelle distribuzioni critiche dell'Ast e dello Schleiermacher: mentre per questi erano dialoghi giovanili, il Socher inscriveva l'uno nel secondo, e l'altro nel terzo periodo; e più, ciò che è massimamente caratteristico nella critica del Socher, condannava come spurio il Sofista, il Politico, il Parmenide, e il Critia.

XXIX. Ma pel Socher la questione platonica aveva avanzato un buon passo. Ell'era omai avviata pel suo vero sentiero, abbandonata la critica subbiettiva dell'Ast, il preconcepimento dello Schleiermacher, e 'l brutto smembramento del filosofo Kantiano; e su le orme del Socher procedette lo Stallbaum che con la sua edizione del testo platonico, arricchita di note e di proemii a ogni dialogo, e preceduta da una dotta disputazione su la vita, l'ingegno e le scritture di Platone, provò, come si acquistino, anche con iscarso ingegno, benemerenze negli studi dell'antichità. Gli studi dello Stallbaum, essendo facilmente nelle mani d'ognuno [1], non ho mestieri di darne minuto conto al lettore. Non accogliendo la condanna inflitta dal Socher a molti dialoghi, e massimamente a quelli che poi furon detti del periodo megarico, s'accordò con lui nel niegare qual si sia sistematico preconcepimento nella mente di Platone allora che dettò il suo primo dialogo; e riunendo in un solo i due periodi intermedi del Socher, ne accettò le divisioni, agevolando la via alle trattazioni platoniche di C. Fed. Hermann.

In una serie di scritture d'indole e di mole diverse

(1) Platonis Op. omnia. Recensuit. et Commentariis instruxit God. Stallbaum. Gotae.

ha l'Hermann annunziato i risultamenti de' suoi lunghi studi platonici (1); e in tutte ugualmente si piace di combattere con quanto ha più di vigore, le idee dello Schleiermacher. Nè forse questo carattere polemico, già notarono con ragione l'Ueberweg (2) ed il Grote, profittò a' suoi lavori scientifici, d'altra parte pesanti, scabri, talora oscuri, e certo difficili e penosi a digerire a un lettore italiano. Il punto capitale per lui è nel non ammettere ne' dialoghi

(1) Do intiera la nota delle scritture platoniche di C. F. Hermann:

1. Disputat. de eo num Plato an Xenophon Convivium suum prius scripserit, atque de consilio eorum libellorum ». (Ind. lect.) Marburgi 1834.-35.

2. Disputat. de vestigiis institutorum veterum, imprimis Atticorum, per Platonis de legibus libros indagandis — Iuris domestici et familiaris apud Platonem in legibus cum veteris Graeciae inque primis Athenarum institutis comparatio. Ibid. 1836.

3. Über Platon's Phädon. Ibid. 1836.

4. Disput. de Socratis magistris et disciplina juvenili. Ibid. 1837.

5. Ueber den Plan u. Zweck des Platonisch. Dialogs Menon (premessa all'Index lection. dell'univ. di Marburg pel sem. invern. 1837. 38.) Ib.

6. Geschichte und System der Platonischen Philosophie I. Th. die historisch-kritische Grundlegung enthaltend. Heidelb. 1839.

7. De numero Platonis. (Ind. lect.) Marb. 1838.

8. Vindiciae disput. de idea boni apud Plat. Ibid. 1839.

9. Disput. de Reip. Platon. temporibus. Ibid. 1839.

10. Vindic. Platonic. libelli duo. Ib. 1840.

11. Ueber Plato's Schriftstellerische Motive » nelle « Gesammelten Abhandl. und Beiträgen zur class. Litteratur und Altherthums kunde. Göttingen 1849.

Più due articoli nel Philologus vol. V. e vol. VIII.; in questo ritorna su la questione del Simposio platonico a fronte del Senofonteo e in quello tratta del framm. di Cydia nel Carmide.

(2) L'Überweg in quella sua eccellente Monografia « Untersuchungen über di Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften », della quale daremo conto in appresso, ha raccolto una quantità di citazioni, per le quali è chiaro ad ognuno, come l'Hermann trattasse il suo grande antagonista. Vedi anche il Grote l. c. pag. 177.

platonici vero e proprio sistema, se non nella economia interna di ciascun dialogo; nello storico nesso di alcuni tra essi, quali il Teeteto, il Sofista e il Politico; la Repubblica, il Timeo ed il Critia; e finalmente in quanto i dialoghi scientifici hanno a fondamento i dialoghi elementari. Al fine di rovesciare il principio dello Schleiermacher, che Platone fino da' suoi primi passi nella scienza possedesse il concetto dell' intiero sistema che venne svolgendo in appresso, l' Hermann ha ricostruita la vita di Platone. E da questa dotta fatica ha tratto il frutto della dimostrazione d' un progressivo svolgimento della mente di lui. L' assenza della teorica delle idee da una serie di dialoghi e' ti spiega con la famigliarità con Socrate istorico; laddove i posteriori contatti co' filosofi in Megara e nelle lunghe peregrinazioni avrebbero dato occasione allo sviluppo della mente e indi al perfezionamento della teorica delle idee, di cui que' primi dialoghi non offrono se non un lato solo, l' ascendere dal particolare al generale nel definire. E su questo fondamento l' Hermann viene a stabilire i suoi tre periodi, co' quali si riaccosta all' Ast, nè si tien lontano, quanto forse avrebbe voluto e creduto, dallo Schleiermacher. Comprende il primo periodo tutta la disciplina di Platone sotto Socrate, e il tempo trascorso tra la morte di Socrate e il passaggio di Platone a Megara. A questo periodo appartengono per l' Hermann quattordici dialoghi: l' Ippia minore, l' Ione, l' Alcibiade maggiore, il Carmide, il Liside, il Lachete, il Protagora e l' Eutidemo; e a quel breve tempo che corse tra la morte del maestro e 'l passaggio di Platone a Megara l' Apologia, il Critone, il Gorgia, l'Eutrifone, il Menone e il maggior Ippia.

Dal passaggio a Megara sino al ritorno dal grande viaggio in Sicilia e in Italia e così fino al quarantesimo anno della età di Platone s'estende il secondo periodo, a cui appartengono il Cratilo, il Teeteto, il Sofista, il Politico e il Parmenide.

Dall'anno quarantesimo di Platone (387. a. C.) nel quale è fondata l'Academia, alla morte va il terzo il quale comprende il Fedro che prelude al magisterio, il Menesseno, il Convito, il Fedone, il Filebo, la Repubblica, il Timeo, il Critia e le Leggi; le quali ultime sarebbero l'opera della senilità di Platone.

A noi, negli angusti confini di questa scrittura, non è dato di prendere in esame tutto il sistema dell'Hermann; se altra volta ci fosse concesso, forse non ci troveremmo troppo d'accordo col dotto e compianto Ueberweg (1), cui l'amore di conciliazione tra 'l sistema storico dell'Hermann e 'l filosofico dello Schleiermacher e forse una certa tenerezza pel filosofo fanno soverchiamente aggravare la mano nel giudicare il filologo. Ma a noi che militiamo sotto la stessa bandiera scientifica, che l'Hermann tenne sì alto, della filologia istorica, importa mettere in aperto i due punti che sono fondamento alla teoria dell'Hermann. Egli si appoggia da un lato sui « Lebensverhältnisse », o come no' diremmo, su le condizioni, nelle quali si è svolta la vita di Platone; e dall'altro su l' « Inhalt und die Form der Schriften ». Come le condizioni istoriche della vita di Platone avvalorino la sua tesi, è dimostrato lucentemente; si potrà dubitare, se all'aneddoto riferito da Diogene intorno alle parole pronunziate da Socrate dopo udita la lettura del

(1) Lib. cit. pag. 56.-111.

Liside, sia a dare tanta autorità, quanta è piaciuto concedergliene all' Hermann; ma è impossibile non dargli ragione, allora che (1) dimostra la « Unmöglickheit » d'ammettere che nella mente di Platone, prima del suo ritorno dal primo gran viaggio in Sicilia e in Italia, fosse già bell'e compiuto il sistema: « ein System, das zum erstenmale die drei Theile der griechischen Wissenschaft vereinigen und die Lehren aller früheren Philosophen verschmelzen sollte, nicht ehr in die Wirklichkeit treten konnte als bis sein Urheber sich mit allen diesen auch wirklich bekannt gemacht und ihre Principien ganz in sich aufgenommen hatte: » ed ugualmente necessario è ammirarlo, quando va in appresso ricercando, come e donde attingesse Platone i principii generatori della sua dottrina. Per la dimostrazione del secondo punto la via era più piana. Data una interpretazione che a suo tempo discuteremo, del famoso luogo del Fedro, gli era agevole dimostrare, come i dialoghi si potessero ordinare in conformità « eines philosophischen Entwickelungsganges ».

Com' egli è bene da attendere da un tale procedimento scientifico, nella questione dell' autenticità l' Hermann serbò la massima moderazione, e a' dialoghi rifiutati già da Trasillo non aggiunse che i sei seguenti: l'Alcibiade minore, il Teagete, i Rivali, l' Ipparco, il Minos, l' Epinomis e quanto al Clitofonte, rifiutato già dallo Stallbaum, rimase in dubbio, se fosse o no da aver per autentico e piuttosto inchinò ad ammetterlo che a rigettarlo, com' eziandio ammise in buon dato le epistole (2).

(1) Gesch. u. Syst. der Plat. Ph. S. 370. u. f.
(2) Lib. cit. pag. 424. 25.

XXX. Una teorica che s'appoggiava sopra storico fondamento e si annunziava con tanto copiose e diligenti ricerche, esercitò lunga e potente azione su gli studi platonici della Germania, che omai, dopo avere assistito alla lotta delle due scuole della filologia classica formale e della scienza storica dell'antichità, pareva assegnasse la palma a quest'ultima, nel tempo stesso che con l'ardore più vivo avanzava ne' nuovi tentativi della dottrina comparativa dei linguaggi. L'alta autorità che si guadagnò, non ostante la opposizione di uomini competentissimi, quali il Brandis e lo Zeller, la teorica dell'Hermann, fu già riconosciuta da Ermanno Bonitz (1), pel quale professiamo venerazione altissima come a tale che negli studi della filosofia greca è maestro cui ben pochi possono andare da presso. E in fatti molto all'Hermann vicini si tengono i due espositori platonici che gli succedono in ordine di tempo, Carlo Steinhart (2) e Francesco Susemihl (3).

Carlo Steinhart ne' proemii a' dialoghi tradotti da Girolamo Müller, e nelle note appostevi, accetta i punti capitali della dottrina dell'Hermann. Scostandosi affatto dalla ipotesi dello Schleiermacher, e' n'ha dato i dialoghi in un ordine che, se ha proprio e distinto carattere, pure a quello dell'Hermann cammina molto vicino. Ritenendo l'Ione come la prima scrittura platonica nell'ordine del tempo, la fa seguire da' due Ippia I. e II., dal maggiore Alcibiade,

(1) Vedi la prefazione a' suoi „Platonisch. Studien" nei Rendiconti delle sedute dell'i. Ac. delle sc. di Vienna. 1858.

(2) Platon's Sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Leipzig. 1850.-1866, vol. 8.

(3) Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie einleitend dargestellt von D.r Franz Susemihl. Leipzig, Teubner 1855.

dal Liside, dal Carmide e dal Lachete, e col Protagora chiude questa prima serie de' dialoghi etico socratici, i quali hanno questi comuni caratteri: muovono dal pensiero filosofico di Socrate per ispingersi a più elevata dottrina; hanno elementi mimici e plastici in sovrabbondanza; non hanno apparente conchiusione dottrinale, ma soltanto sollevano dubbii e questioni d'ordine scientifico senza risolverle (1). Per le date istoriche della composizione di questi dialoghi, ritenendo che il Protagora non possa essere stato dettato dopo la morte di Socrate (2), si piace a riguardare, e in ciò, nel nostro parere, ha veramente colto nel segno, tutti i minori dialoghi quasi preparazioni alla grande opera della gioventù di Platone, ch'è il Protagora; e quindi li riporta a que' burrascosi tempi che precedettero e seguirono la trista dominazione de' XXX. Posteriori al Protagora, immediatamente innanzi la morte di Socrate e nei giorni angosciosi del processo e della prigionia colloca l'Eutidemo, il Menone, l'Eutifrone, l'Apologia, il Critone, il Gorgia e il Cratilo, che prenunziano le dottrine dialettiche svolte nel Parmenide, nel Teeteto, nel Sofista e nel Politico, dettati nel tempo del soggiorno del filosofo a Megara e contenenti in certo modo il frutto delle relazioni sue con gli Eleatici e co' Megarici. La terza serie comprende le grandi opere della maturità, compiute mentre fiorisce il magisterio dell'Academia; e a questo grande periodo prelude il Fedro. E qui prima ch'io venga a far noti a' lettori italiani gli studi del Susemihl, siami concesso di tributare allo Steinhart una lode, della quale egli è ben degno sopra tutti i moderni espositori di Platone. Sarà trop-

(1) Vedi l'Einleitung al Protagora Vol. I. pag. 430.
(2) Vedi l'Einleitung al Carmide Vol. I. pag. 212.

po tenue ricambio a' beneficii grandissimi ch'egli m'ha reso, essendomi stato tante volte guida e fidata guida ne' miei studi; ma dopo che per ben lunghi anni l'opera sua ho avuto tra mano, la lode ch'io gli rendo, sarà creduta sincera. Lo Steinhart s'è compenetrato dello spirito platonico come verun altro degli espositori de' dialoghi. A quel modo ch'egli affermò sapientemente, l'idea svolta nel dialogo platonico compenetrare il dialogo stesso, così lo spirito dell'autore che egli illustra, ha compenetrato le illustrazioni sue; e di qui venne ad esse lo splendor del dettato che già ebbe a encomiare Ermanno Bonitz (1), e quel colorito platonico che ne rende supremamente gradevole la lettura.

Molto più rigido e affatto lontano da questo spirito platonico è il Susemihl; pel quale sono accertatamente primi in ordine di tempo i brevi dialoghi, esclusivamente etici e ancora lontani da ogni accenno sistematico. Questi dialoghi poi e' s'ingegna d'ordinare in una serie, che per lui prova un progrediente avanzamento dell'intelletto di Platone verso la concezione compiuta del suo proprio sistema. Come già fece l'Hermann, il Susemihl apre questa serie col secondo Ippia, cui fa seguire il Liside, il Carmide, il Lachete, il Protagora, il Menone, l'Apologia, il Critone, il Gorgia, l'Eutifrone. Di questa abbondante serie di dialoghi i primi sino al Menone e' ritenne fossero pubblicati, vivente Socrate; il Menone nel tempo che s'interpose tra l'accusa e la morte del filosofo (2); l'Apologia e 'l Critone poco dopo la morte di lui e dopo non lungo intervallo il Gorgia e 'l Eutifrone (3). L'Ione e 'l I. Alcibiade sono pure

(1) Pref. a' Plat. Studien già citata.
(2) Susemihl. l. cit. pag. 40. 61. 89.
(3) Susemihl. l. cit. pag. 113. 125.

dal Susemihl ritenuti nel novero delle prime scritture platoniche; ma e' non crede poterle includere nella sua serie ascendente [1], riguardandole come scritture d'occasione che ritraggono particolari situazioni, com' appunto l'Apologia e 'l Critone, e non sentendosi affatto sicuro su la loro origine platonica.

Dall' Eutidemo, che colloca immediatamente dopo l' Eutifrone, il Susemihl fa muovere una seconda serie di dialoghi. Come la prima serie è etica, questa seconda serie è dialettica, per ciò che vi si discutono i principii e 'l processo della cognizione, ma non ancora direttamente, sì per una via indiretta e quasi preparatoria. Questa seconda serie consta dell' Eutidemo, del Cratilo, del Teeteto, del Fedro, del Sofista, del Politico, del Parmenide, del Simposio e del Fedone. Tra tutti questi dialoghi si sforza il Susemihl di dimostrare, che passa un legame che ha successivo sviluppo in ciaschedun dialogo per via indiretta, negativa ed obliqua [2]. Ch' egli sia a pieno riuscito nella sua dimostrazione, non sapremmo affermare; ma a discutere questa questione avremo altrove occasione migliore.

Il Fedone così chiude pel Susemihl la serie de' dialoghi dialettici, e serve come di transizione alla nuova serie de' dialoghi costruttivi che abbraccia il Filebo, la Politeia, il Timeo, il Critia e le Leggi.

E lo Steinhart e il Susemihl, non è dubbio, hanno portato ne' particolari importanti modificazioni alla teorica dell' Hermann; ma egli è pur vero che amendue questi

(1) Susemihl. l. c. pag. 9.

(2) Vedi specialmente il capo che si riferisce al Parmenide; pag. 355. e seg. Cf. il nostro proemio al Parmenide.

recenti espositori hanno battuto la stessa strada dell'Hermann e molti de' resultamenti scientifici di quel filologo accettato come punti omai assicurati nella critica platonica.

XXXI. Per un'altra via si è messo all'incontro Eduardo Munk (1). La questione platonica aveva attinto i suoi sistemi alla filosofia da prima pel Tennemann e per lo Schleiermacher; indi alla critica subbiettiva per l'Ast, e alla critica storica pel Socher e per l'Hermann. Il Munk addimandò il suo sistema all'arte, o meglio alla impressione estetica che dalla diuturna lettura di Platone riporta un intelletto naturato all'arte, e quale già innanzi ci siamo ingegnati di definire con l'antica guida dell'autore del περὶ ὕψους. Da ciò venne al sistema proposto dal Munk un peculiare carattere che da tutti i suoi precedenti lo fa differente: esso non demolisce, ma anzi raccoglie e mette a profitto l'anteriore lavoro scientifico; e in luogo di rigide serie che si succedano, ti dà un'epopea e un'organismo vivente, cui puoi addimandare ragione dell'esser suo. Ma a lato a questo pregio sta un difetto capitale: se gli altri sistemi hanno scarsi documenti su' quali appoggiarsi, il sistema del Munk non ha documento nè prova istorica alcuna; non offre a suo favore che argomenti di probabilità.

I dialoghi tutti platònici, eccezione fatta pe' giovanili e per altri due che diremo in appresso, costituiscono per il Munk una grande epopea filosofica in isplendida prosa; della quale ogni dialogo è, a così dire, un canto che

(1) Die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften dargestellt von D.r Edward Munk. Berlin 1857.

svolge una scena della grande azione, il cui protagonista, o l'eroe che vi campeggia, da cima a fondo, in una perpetua lotta intellettuale, è 'l tipo del filosofo, l'annunziatore della vera dottrina all'uman genere, rappresentato in quel Socrate, che non è più il moralista dell'agora e de' banchi de' trapeziti, ma, nella mente di Platone, si trasfigura sino all'ultima perfezione, sino a rappresentare la vera, eterna e tipica idea del filosofo (1).

Il poema s'apre col Parmenide: Socrate a venticinque anni ci è presentato come oppositore della dottrina eleatica e annunciatore d'una dottrina nuova che ha fondamento nella idea in sè; la quale teorica non è per anco chiara alla mente del giovine pensatore, ma la intravede. Parmenide non rigetta assolutamente la nuova teorica del giovine pensatore; ma da quel gran savio ch'egli è, prima di nulla arrischiare, lo esorta a procacciarsi le armi necessarie a ribattere le contrarie teoriche e sciogliere gl'intricati nodi della questione filosofica; e nella seconda parte del dialogo Parmenide svolge il concetto della dialettica e dichiara come sia praticamente ad usarne. Così si chiude la prima scena, o, come dire, il prologo al gran poema; che, secondo le leggi dell'arte meglio perfetta, lo contiene quasi in potenza. Dal prologo in fatti ogni intelligente lettore indovina la parte che ha da compiere il giovine filosofo, se anco non possa intravedere le modalità del come e del dove compirà la sua parte. Egli ha anzi tutto da percorrere uno stadio dialettico negativo contro gli altri sistemi del tempo, e prepararsi così all'adempimento positivo della parte sua, il successivo insegnamento del suo

(1) Munk. Lib. cit. pag. 25.-48.

proprio sistema. E per ciò appunto che la filosofia, alla quale s' indirizza, ha uno scopo etico e pratico, nelle sue lotte dialettiche con gli altri sistemi la questione resta sul campo morale. Questo stadio dialettico negativo incomincia dal Protagora. Nel Carmide già dirige la ricerca della natura della virtù che è determinata nella coscienza della cognizione del buono. Questa definizione è migliorata eziandio nel Lachete; e così ci accostiamo al Gorgia dove la virtù è riconosciuta produttrice e conservatrice del nostro bene, contro la falsa dottrina de' retòri sofisti. Nell' Ione, nel I. Ippia, nel Cratilo e nell' Eutidemo sono da Socrate sbugiardate altre quattro scuole di mendace virtù: gli omeridi che tutta la scienza della vita vogliono contenuta ne' canti, gli enciclopedici di quel tempo, gli etimologisti parolai e finalmente gli eristici che avevano tratto le conseguenze ultime della sofistica. Il concetto socratico dell' amore è svolto nel Convito in opposizione alle teoriche e alla pratica altrui; e poscia è, a così dire, perfezionato nel Fedro; come il Filebo dà l' ultimo compimento del concetto di virtù.

A questo punto si entra nella grande scena della Repubblica, dove il filosofo raggiunge la sua altissima perfezione. E' non è più il giovine peritoso che studia il proprio sè e affila le armi dialettiche per le ulteriori conquiste scientifiche; non è il filosofo che si matura e già pago di sè fisa lo sguardo nell' ente, quasi obliando il rapporto de' due modi dell' essere; ma invece e' tiene in sua mano le fila misteriose che insieme i due mondi congiungono, ne conosce l' azione reciproca e ne rivela le grandi armonie. Alla Politeia che è il più grandioso canto della epopea platonica, tien dietro, quasi necessario com-

plemento, il Timeo. Il mondo è concepito com' un essere vivente, razionale, guidato da armoniche leggi; quasi tipo d' uno stato (e per questo rispetto il Timeo compie la Politeia) t'è offerto il macrocosmo; e di fronte e in rispondenza ad esso è posto il microcosmo; dalla quale contrapposizione viene un peculiare carattere al Timeo, che colpisce vivamente ogni lettore e pare a prima vista disarmonia; ma disarmonia non è, se di questa rispondenza si tenga conto, che 'l dialogo, il quale si apre con tanta ampiezza, si chiuda come si chiude, parlando della umana natura e dell' umano destino. Le prove storiche della felicità d' uno stato retto secondo filosofici principii, sarebbono state svolte nel Critia, se l' opera, per ragioni ignorate da noi, non fosse rimasta interrotta.

Lo svolgimento delle sue dottrine ha fruttato a Socrate la inimicizia e l' odio; i dialoghi che restano, accompagnano Socrate alla morte che gli appresta l' invidia. Di questi alcuni, come il Menone, il Teeteto, il Sofista, il Politico, tornano ancora a combattere le false dottrine, ponendole a riscontro di quelle insegnate dal filosofo. Gli altri quattro, che sono quelli appunto che formano la prima e tanto ammirata tetralogia di Trasillo, l' Eutifrone, l' Apologia, il Critone e il Fedone, finiscono di darci la imagine del filosofo, mentre si svolgono gli ultimi atti del gran drama; e nell' ultimo d' essi, discutendosi la questione dell' immortalità, con quella calma serena, con la quale Socrate si apparecchia alla morte, ci è fatto presentire il bene che attende il martire della verità, e che è premio promesso a coloro che ne calchino le sante vestigia.

A giustificare l' ardita novità della sua teorica, il Munk si fa a dimostrare, come in Platone siasi ognora riguar-

dato al filosofo e non all'artista; ma per alta e importante che ne sia la dottrina, non meno alta nè meno importante n'è l'opera artistica; e di tanto splendore dell'arte e' vuol trovare la ragione in ciò che Platone a lato allo scopo filosofico siasi proposto eziandio un alto scopo letterario, non già di render bello e gradevole ciascun dialogo separatamente, ma di dare un'opera d'arte complessa ed armonica. A sostenere così difficile tesi, il Munk ha sparso qua e là pel suo libro teoriche ingegnose sul bello poetico: ha fatto richiami frequenti ad Omero e a' poeti; e poscia, come argomento di prova, s'è fatto a rispondere a queste dimande: perchè Platone ha introdotto Socrate in tutti i suoi dialoghi? perchè direttamente non ci si fa innanzi egli stesso? perchè mentre in alcuni dialoghi ci ha offerto il Socrate istorico, in altri dialoghi invece ci dà un Socrate che di tanto avanza il Socrate di Senofonte? E a tutte queste dimande, che pur si fa ogni studioso di Platone, il Munk risponde: Platone non si è mai proposto di offerirne il Socrate istorico, ma sì la imagine del filosofo maturamente meditata nella mente sua, a cui ha dato 'l nome di Socrate solo perchè in qualche parte le sue teoriche concordavano con quelle del sapiente ateniese. Ma il filosofo pensato dall'alto intelletto platonico si viene svolgendo intellettivamente e innalzando moralmente dinanzi al lettore. Presentato, a così dir nel Parmenide, e' ti si dispiega prima nel gran ciclo de' dialoghi socratici o indiretti, quali il Protagora, il Carmide, il Lachete, il Gorgia, l'Ione, il I. Ippia, il Cratilo, l'Eutidemo e il Simposio, In questo gran ciclo di dialoghi, come il Munk lo chiama, tu hai quasi la via battuta da questo gigante del pensiero, che se ha alcuni de' tratti della istorica fisionomia di So-

crate, pur di tanto gli soprasta e lo avanza che più il Socrate istorico non ravvisi negli altri due cicli, costruttivo e apologetico.

Alla facile e sdegnosa obbiezione che ogni lettore può fargli: come un sì splendido aspetto de' libri platonici non sia stato scorto mai per lo innanzi, il Munk non solo anticipatamente risponde; ma della risposta che dà, con molto ingegno si fa un argomento per la sua tesi. Egli accusa il sistema storico d'avere quasi sviata la indagine platonica, dimostrando come non sia a dare valore nessuno per lo svolgimento intellettivo alle date delle scritture platoniche, che i filologi della scuola storica vanno indagando dietro la guida dell'Hermann. Se non che, dove il sistema storico non poggi su solido fondamento, egli è pur vero che anco il Munk ne fa suo profitto; perchè come quello tien conto della data probabile delle scritture, così il Munk tien calcolo della età di Socrate che ci si appresenta ne' dialoghi. Pel sistema della filologia storica Socrate è introdotto ne' dialoghi ora d'un'età ed ora d'un'altra: il Munk invece ce lo fa seguitare quasi anno per anno e anche giorno per giorno in quest'ordine: Parmenide (446.); Protagora (434.); Carmide (432.); Lachete (421.); Gorgia (420.); Ione, Ippia, Cratilo, Eutidemo (420.); Simposio (417.); Fedro (410.); Filebo, Politeia, Timeo, Critia (410.); Menone (405.); Teeteto (il giorno in cui Meleto sporge l'accusa); Sofista e Politico (il giorno stesso); Eutifrone (il giorno stesso del Teeteto); Apologia (il giorno appresso alla partenza della teoria per Delo); Critone (due giorni prima della morte); Fedone (il giorno stesso della morte di Socrate).

A noi non è qui permesso di seguitare il Munk nella

enumerazione de' grandi vantaggi che afferma, derivino dal suo sistema. Se per esso son collocati al loro proprio luogo l'Apologia, il Critone e il Fedone, v' han bene de' dialoghi, senza parlare di quelli ch' e' mette fuori del ciclo, le Leggi, il Menesseno, l'Ippia minore, il Liside, i quali stanno al luogo loro assegnato per la sola ragione, già annunziata da Platone nel Fedro, che le scritture sono impotenti a rispondere a chi le interroghi; e così pure vorremmo dimandare, che frutti la triplice partizione del ciclo e dove a interrogar cominciassimo, la serie delle difficoltà non sarebbe in breve finita; e quanto riconosciamo ingegnoso di prendere la persona di Socrate come criterio all'ordinamento de' dialoghi, altrettanto peniamo a concepire un ordinamento a foggia di poema e a veder mutato il vario drama platonico in una machina artifiziosa.

XXXII. Di poco anteriore al libro del Munk fu un altro tentativo critico tedesco, del quale daremo conto brevissimamente. G. F. Suckow (1) in un libro, la cui interna economia fa singolare contrasto con l'arroganza, onde l'autore annunzia il suo pensiero, stimò aver trovata la ragione scientifica del sistema dello Schleiermacher; e, dopo un pesantissimo esame di tutte le antiche autorità per le quali può risolversi la questione capitale dell'autenticità, preso a studiare il Fedro, s'immaginò discoprirvi la legge artistica, a cui Platone sarebbesi conformato. Ma di questo studio del Suckow che promette assai più che poi non attenga, noi abbiamo a trattare ampiamente in altra parte

(1) Die Wissenschaftliche und Künsterlische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt von D.r G. F. W. Suckow. Berlin 1855.

del nostro lavoro (1); nè il lettore italiano s' immagina già ch' io voglia dargli una recensione compiuta di tutta la nuova letteratura platonica. Lunga e penosa fatica alla quale non vorremmo ricusarci pel frutto che ne potrebbon ritrarre gli studi italiani; ma impossibile ci riesce di chiudere in poche pagine il lento e vario lavoro di tre generazioni di critici e dobbiamo per ciò accontentarci di segnalare per ora quelle scritture soltanto che alla questione platonica han dato nuovo avviamento, ossivvero l' avviamento dato han condotto a risultamenti importanti. E' non è, tuttavia, lo diciamo aperto, senza una certa tristezza che no' ci troviamo astretti a rinunziare di farne noti gli speciali aspetti ne' quali la teorica dello Schleiermacher fu risguardata da uomini di sì alto valore quali il Brandis e lo Zeller; e i dissensi e le critiche, talora cortesi, talvolta anche un po' acerbe, che ogni nuovo passo della questione platonica ha suscitato; e i tentativi e i saggi diversi che in questa gravissima questione critica han fatto ingegnosi giovani. Fra' quali ultimi meritano speciale ricordo Carlo Schaarschmidt e Riccardo Schoene.

Lo Schoene (2) in una dotta monografia sul Protagora, indagando che posto sia veramente da assegnare al dialogo che fu l' oggetto della sua trattazione, dopo avere studiato anch' egli gl' intendimenti letterari di Platone, quali dal Fedro ci son rivelati, e dimostrata la connessione che è tra la teorica delle idee e la dottrina svolta nel Fedro, non potendo ammettere nè l' aneddoto relativo al Liside, nè tam-

(1) Vedi il proemio al Fedro.

(2) Ueber Platons Protagoras. Ein Beitrag zur Lösung der Platonischen Frage. Leipzig 1862. Di questa dotta e ingegnosa dissertazione ci siamo specialmente giovati pel proemio al Protagora.

poco che Platone abbia dettato dialoghi quando Socrate era ancora in vita; stabilisce il processo artistico di Platone nel modo che segue. Egli prende l'Apologia e il Menesseno quasi due rappresentazioni retoriche per le quali l'autore abbia, a così esprimerci, sperimentato la sua virtù ethopeica. Il Gorgia è per esso la prima opera della vita veramente artistica di Platone e al Gorgia segue da presso il Protagora. Il Carmide e'l Lachete riguarda come studi preparatorii; nel Protagora e nel Simposio proclama il momento più splendido dello scrittore e indi con molta abilità studia a provare la prossimità del Simposio al Protagora. Quasi segno poi del nuovo periodo nel quale inchiude i dialoghi di scopo filosofico, egli prende la narrazione della narrazione del dialogo e così giunge a stabilire quasi norma dell'ordinamento il progresso dal pensatore che la fa da poeta al poeta filosofo: « von den dichtenden Denker zu dem denkenden Dicter ».

I resultamenti a cui è giunto poco appresso (1) Carlo Schaarschmidt, si possono ridurre a' tre capi seguenti: pienamentè autentici sono soltanto il Fedro, il Protagora, il Convito, il Gorgia, la Repubblica, il Timeo, il Fedone e le Leggi. Nelle vere opere platoniche e' trova che il dialogo socratico, il quale presso Senofonte e gli altri socratici serviva ad eternare la memoria e l'ammaestramento di Socrate, da Platone è alzato a vero drama filosofico, trasformandone con la massima libertà il contenuto e dando a Socrate e a' suoi interlocutori un proprio tipo, pel quale addivengono veri rappresentanti di determinate direzioni

(1) Die Sammlung der Platon. Schrift., zur Scheidung der echten von den unechten untersucht Carl Schaarschmidt Bonn. 1866.

dello spirito o di definite condizioni etiche. Per ciò il dialogo dramatico più che darne la soluzione del problema filosofico, ne offre vivo e reale il processo dialettico che serve ad essa soluzione, quasi esempio proposto al lettore e quasi artistica prova dello inalzarsi dello spirito nelle regioni ideali, dove n'è dato di contemplare la essenza dell'anima, l'ottimo stato e la perfetta armonia dell'universo.

Ma gli studi platonici di quest' ultimo decennio presso il glorioso popolo a cui averli instaurati non è ultima gloria, piuttosto che dare nuovi conati e tentare nuovi sistemi, accennano a tener conto del lavoro già fatto e a nuove e più diligenti ricerche sopra cadauno de' diáloghi. Per questo più sicuro e più laborioso avviamento li han rivolti principalmente due illustri platonici che già abbiamo avuto occasione di nominare, Ermanno Bonitz e Federico Ueberweg. L'uno mostrando coll'esempio suo proprio, com'abbiasi a studiare un dialogo platonico; e l'altro con un libro, piccolo di mole, ma ch'è e resterà documento d'un ingegno critico elettissimo, rapito anzi tempo alla gloria dell'Alemagna e al culto degli studi severi.

Le ricerche dell'Ueberweg su la genuinità e su l'ordine cronologico delle scritture platoniche (1), si dividono in due parti. Offre la prima una storia critica molto diligente delle recenti indagini su l'ordinamento degli scritti platonici dal Tennemann all'Hermann; non senza aggiungere un cenno speciale pel Munk (2). La seconda parte incomincia dallo stabilire le date cronologiche fondamen-

(1) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, von Fr. Ueberweg. Wien 1861.

(2) Lib. cit. pag. 7.-112.

tali della vita di Platone (1); indi passa a discutere con un rigore critico affatto ammirabile tutte le antiche testimonianze su le scritture platoniche e giunge a' resultati già noti al nostro lettore (2). Spianatasi per questo modo la via, imprende l'ardua ricerca della distribuzione cronologica delle scritture platoniche. Per la quale stabilisce due ordini di criterii: gli esterni a' dialoghi platonici e gl'interni, o che in essi medesimi son contenuti; suddivide poi quel primo ordine nelle testimonianze aristoteliche e postaristoteliche; e 'l secondo nelle date cronologiche contenute ne' dialoghi stessi e nelle relazioni scambievoli che hanno i dialoghi tra di loro. Delle testimonianze discute con ammirabile finezza critica; le date cronologiche interne o contenute ne' dialoghi va poi con metodo affatto esemplare indagando, e finalmente quanto alle interiori relazioni de' dialoghi tra di loro, separa nettamente i richiami genetici, o, come dire, conseguenti dall'avanzamento graduale della mente di Platone, da' richiami metodologici; e posta questa capitale distinzione, procede alla triplice ricerca:

della dottrina delle idee; della dottrina physicopsychologica e della morale.

Per le quali ricerche tutte, onde avremo partitamente da intrattenere ben molte volte il lettore, l'Ueberweg arriva a fermare: che 'l processo tenuto da Platone per giungere alla teorica delle idee, muove dal concetto socratico; ciò è dire da' risultamenti dell'induzione e della definizione, non che dalla γένεσις Eraclitea per ascendere alla immanenza del concetto e all'idea, la cui teorica avrebbe completato soltanto ne' suoi anni più tardi con la dottrina Pitagorica de' nu-

(1) Lib. cit. pag. 112.-130.
(2) Lib. cit. pag. 130.-201.

meri. Ristabilisce in appresso le dottrine physicopsychologiche e le morali, riportandone alla sua propria fonte ogni elemento; e rovesciate in buon dato le autorità postaristoteliche, molti punti del così detto ordinamento storico vengono ad essere necessariamente alterati. Così, per esempio, il Sofista e il Teeteto, che l'Hermann collocò nel periodo Megarico, vengono riportati a gli ultimi anni del filosofo. Primissimi tra' dialoghi di Platone gli appariscono il Liside, l'Ippia minore, il Lachete, il Carmide, il Protagora, dettati, com'egli pure ritenne, quando Socrate era ancora vivente. In appresso colloca l'Apologia e il Critone, e tutti questi egli novera tra' dialoghi minori di Platone: « eine Anzahl kleinerer Platonischer Schriften » [1], verun de' quali non accenna alla teorica delle idee, o a' concetti obbiettivi. Quasi subito dopo la morte di Socrate il Gorgía, o almeno prima della instituzione della scuola, ch'è del 386. [2]; ed in questo medesimo tempo all'incirca eziandio l'Ione e il Menone [3]. Il Fedro, giustamente considerò l'Ueberweg come contemporaneo all'apertura dell'Academia; subito dopo pose il Simposio e l'Eutidemo [4], e qualche tempo appresso la Repubblica, il Timeo, il Critia e le Leggi, non discostandosi così, quanto a questi ultimi dialoghi, dà' critici che lo avevano preceduto. Da' quali invece si separò pel collocamento del Teeteto, del Sofista e del Politico, ch'egli, anzi che riguardarli come anteriori all'apertura della scuola ed appartenenti a quel periodo della vita che Platone passò in Megara, riportò col Fedone e col Filebo a gli ultimi venti anni della

(1) Lib. cit. pag. 100.-105.-296.
(2) Lib. cit. pag. 249. 267. 296.
(3) Lib. cit. pag. 226. 227.
(4) Lib. cit. pag. 265.

vita di Platone, ritenendo il Fedone come posteriore al Timeo, e posteriore al Fedone il Politico, e così una delle ultime scritture platoniche (1). Rigettò poi come apocrifi l'Ippia maggiore, i Rivali, il Teagete, il Clitofonte e il Parmenide; inchina a rifiutare l'Eutifrone, e mentre non stabilisce nulla pe' due Alcibiadi, a gran stento s'acconcia ad accogliere il Menesseno, ingegnandosi di toglier fede all'attestazione aristotelica (2).

XXXIII. Ancorchè noi ci siamo limitati in questa rassegna de' nuovi studi platonici a quelli soltanto che nel processo della ricerca hanno segnato un'orma più notevole, la sola Germania ci ha indugiato nel nostro cammino forse più che la pazienza del benevolo lettore non fosse disposta a consentirci. M'affretto per ciò ad annunziargli che la rimanente Europa a questo moto di studi non ha partecipato se non assai scarsamente. In Francia le ricerche che per tanti anni ha con ardore seguito la dotta Alemagna, sono state o trascurate o spregiate, come tali che non promettano sicuro risultamento; contro l'ardore critico de' platonici di Germania parve bello citare una parola del Wolf, l'instauratore e 'l padre della scienza dell'antichità, (3) ovvero uno sdegnoso giudizio dell'Hegel (4). Anche il recente scrittore d'un libro, troppo scarso al titolo che gli sta in fronte, lo Chaignet (5); ha stimato potersi dispensare dal dar conto di questi studi critici; e, come tutti i predeces-

(1) Lib. cit. pag. 204. 292.
(2) Lib. cit. pag. 143. 176. 222. 250.
(3) Prolegomena in Homerum. Sectio XXXIV. n. 14.
(4) Gesch. d. Phil. II. T. Seite 156.
(5) La Vie et les Écrits de Platon par A. Ed. Chaignet, professeur de litterature ancienne à la Faculté des Lettres de Poitiers.

sori che ebbe nella sua nazione [1], ha ripetuto i vari ordinamenti logici e scolastici, per conchiudere, che « si l'on veut à toute force établir une classification, suivant moi parfaitement inutile, il est prudent d'en revenir à la simple division de Cicéron » [2].

Degli « arguments philosophiques », onde il Cousin ha corredato buon numero de' dialoghi da lui tradotti, non è mestieri parlare, essendo notissimi e divulgatissimi, come quelli, potrei forse aggiungere, i quali sono stati cagione, che molti Italiani vedesser Platone altro da quello ch'egli è. Sì m'importa notare che nell' « Argument de l'Euthydème » egli pone come le basi d'un suo ordinamento in tre classi: poetica, dialettica e mista, o ch'è poetica e dialettica insieme [3]. Io ignoro, se il francese espositore di Platone abbia dato mai un più largo svolgimento a questa classazione, sul cui fondamento sarebbe molto a ridire; mentre poi, per ingegnoso che si stimi l'antico professore della Sorbona, non avrebbe potuto riuscire che alla classazione medesima

Paris, Didier 1871. Non è senza un certo senso di disgusto, che si leggono negli scrittori francesi eziandio più autorevoli parole di disprezzo per gli studi della critica platonica ed aristotelica, quali son queste del Rénan, per citare uno de' più famigerati: « Il est dangereux de faire coincider de force les différens aperçus des anciens. Les anciens philosophaient souvent sans se limiter dans un système, traitant le même sujet selon les points de vue qui s'offraient à eux, ou qui leur étaient offerts par les écoles anterieures sans s'inquiéter des differences qui pouvaient exister entre ces divers tronçons de théorie. Il est pueril de chercher à les mettre d'accord etc. » Averroes et l'Averroisme pag. 97.

(1) Vedi le memorie dell'ab. Garnier. Ac. des Inscr. t. XXXII.

(2) De Finib. V. 29.

(3) « On peut distinguer dans les compositions de Platon trois manières essentiellement différentes: la première, où domine le caractère poétique; la seconde, où domine au contraire le caractère dialectique; la troisieme, qui les réunit tous les deux.

accennata già da Diogene senza nome d'autore e che distingueva i dialoghi τοὺς μὲν δραματικούς, τοὺς δὲ διηγηματικούς, τοὺς δὲ μικτούς (1).

E la classazione medesima aveva già offerto in Inghilterra il vecchio Sydhenham (2), dopo il quale, in quel paese, la critica platonica per più d'un secolo non dà segno di vita. Ma allora che l' illustre Bedham e qualche altro volgon l'ingegno alla critica del testo platonico e gli uomini di stato inglesi si recano ad onore di farsi filologi e di dare saggi di critica, lo storico celebratissimo della Grecia, quasi a compimento dell' opera maggiore, mette in luce il suo Platone (3). Nella lunga scrittura dell' istorico inglese tu hai una diligente, se non acuta, analisi di ciascun dialogo: e di questa parte massima del suo lavoro avrò occasione di trattare frequenti volte nel progresso de' miei studi. Ma a questa ch'è la parte capitale del libro, il Grote ha premesso una lunga preparazione. Prende da prima in esame lo svolgimento della filosofia speculativa de' Greci e specialmente il suo avviamento dialettico (4); indi ristabilisce la vita esterna di Platone secondo le ultime indagini critiche (5); e in questa parte è men largo che non ci attenderemmo; ne' due capitoli appresso rifà con esemplar diligenza tutta l'istoria del testo platonico nell' antichità e secondo la critica de' moderni (6). Questo esame, forse non sempre profondo, ma pur condotto con diligenza, riesce a

(1) Diog. Laer. III. 50.

(2) Synopsis or general view of the Works of Plato. London 1759.

(3) Plato and the other Companions of Sokrates by George Grote: in three volumes. London Murray 1867. Second Edition.

(4) Chapter I. and II. page 1.-113.

(5) Chapter III. pag. 113.-132.

(6) Chapter IV. and V. Platonic Canon as recognised by Thrasyllus. Platonic Canon as appreciated and modified by Modern Critics.

questo risultamento pel Grote: su lo schema e su l'ordine de' dialoghi platonici è un profondo dissenso; conoscere i contrari giudizi può riuscire dilettevole ed utile: ma è necessità lo ammettere che la questione platonica non ha avuto la sua soluzione: « but no solution has been obtained » (1). E dall'esame critico a cui il Grote alla sua volta sommette la ipotesi dello Schleiermacher, la teorica del Munk che proclama audace, e 'l sistema storico dell'Hermann che riconosce essere il più accettabile, conchiude che il problema propostosi dalla critica moderna non possa aver soluzione: « It appears to me that the problem itself is one which admits of no solution » (2). Ma dal trovare due gruppi, di tre dialoghi ciascheduno, quasi dire due trilogie, come indicate da Platone medesimo (3), mentre ignoriamo le date particolari di ciascun dialogo, e fino quando Platone si sia messo a scrivere, ch'egli crede provare dopo la morte di Socrate accertatamente, induce sia da dare al canone Trasilliano molta più fede che non a tutte le ipotesi de' critici moderni (4).

L'Italia a tutto questo lavoro scientifico non ha affatto partecipato, nè sarebbe strano che molti de' miei lettori facessero le alte meraviglie di sentirmi annunziare, come a lato alla questione omerica v'abbia nella letteratura greca una questione platonica. Splendidi ingegni e scrittori eleganti fecero sperare per più fiate all'Italia il volgarizzamento di Platone; ma ora dolori profondi, ora la fortuna avversa ora la prospera impedirono che 'l voto tante volte fatto e ripetuto fosse adempiuto. Parve più anni indietro,

(1) Chapter V. page. 186.
(2) Ivi.
(3) Chapter V. page 194. 195.
(4) Ivi pag. 206.

che un giovine ingegnosissimo, il quale si tenne per buon tempo nella continua disciplina del Rosmini e del Manzoni, avrebbe al lungo desiderio dato soddisfazione; ma il Bonghi, della cui amicizia ci onoriamo altamente, fu ne' primi passi arrestato dalle condizioni tristissime in cui versava allora l'Italia, e dal riprender la via fu in appresso impedito dalla fortuna subitamente cambiata della nazione, che lui mutò di filologo in deputato e strappandogli di mano il volume platonico gli pose dinanzi i bilanci e le leggi. Nè dal poco che delle sue fatiche ha veduto la luce, è possibile indurre con quali criteri e in che ordinamento avrebbe dato all'Italia Platone.

Così chiunque si sia posto tra noi a gli studi platonici, ha trovato tutto da fare; e la condizione scientifica del nuovo interprete di Platone all'Italia è molto più prossima che immaginar non si possa, a quella in cui già si trovò in pieno secolo XV. Marsilio Ficino.

XXXIV. Ed omai è tempo che de' nostri studi e degl' intendimenti nostri abbia brevemente ragione il lettore.

Le cose sopra discorse gli hanno provato, come speriamo, che se la questione platonica è tra le più gravi e insieme tra le più allettanti questioni che la critica ha sollevato, ella è pure la più difficile a risolvere; nè soluzione vera sarà da attendere, e in ciò dissentiamo dal Grote, sino a che di ciascun dialogo non si abbia tanto intima cognizione scientifica, quanto oggi si ha del Fedro e di pochi altri. Questo studio laborioso e diligentissimo, pel quale ciascuno de' dialoghi sia spiegato in sè, nelle sue parti, nel suo organismo e nelle sue attinenze con gli altri, non è il lavoro d'un solo uomo, ma di più generazioni di fi-

lologi, che, anch' essi provando e riprovando, risalgano al pensiero platonico. Io non ho quindi l'audacia di porre innanzi un sistema; e nemmeno di far mio uno de' sistemi critici, onde mi sono ingegnato dare ragione al mio lettore. Un criterio unico, secondo 'l quale distribuire le scritture platoniche dinanzi agl' Italiani, dirò platonicamente, nè io l'ho trovato, nè da altri lo ho appreso.

Cultore amoroso della filologia classica, mi onoro di seguitare la via tracciata alla mia disciplina dal Wolf, dal Boeckh, da Ottofredo Müller, da C. Fed. Hermann e d'incamminarvi l'eletta gioventù che mi circonda in uno dei più gloriosi studi d'Italia: e d'altra parte platonico senza secondario fine d'avvantaggiarne una determinata dottrina filosofica, ho posto a base dell'ordinamento de' dialoghi il sistema storico. Ma molteplici criteri m'hanno guidato nella distribuzione. Ora è la forma artistica; talvolta la personalità di Socrate; in alcuni casi la teorica capitale delle idee.

Fu un tempo ch'io pur mi credetti aver trovato il mio criterio unico e di potermi appresentare all'Italia con un sistema compito. Ma quando sommisi il mio criterio a quelle medesime prove critiche, alle quali gli altri ho sottoposto, il mio criterio svanì, come dinanzi alla critica più severa dileguasi l'ordinamento storico e l'ordinamento del preconcetto sistema e 'l poema del Munk e le tetralogie di Trasillo, nonostante la difesa del Grote. Con le quali tetralogie dell'antico canone fui lunga pezza tentato d'appresentarmi, come già le ebbe seguite nella edizione del testo il fondatore del sistema storico. Me ne impedì assolutamente il Fedone. Non dissimulandomi la grande responsabilità del mandato che assumo nel rendermi interprete del pensiero platonico dinanzi al popolo, che ha da esso

informata tanta parte della sua letteratura, non mi bastò il cuore di obbedire alle contingenze esterne del dialogo, come già v' aveva obbedito il retore antico.

Indi la necessità de' particolareggiati proemi che a ciascun dialogo stanno dinanzi e pe' quali mi sono studiato di mettere massimamente in aperto le attinenze che ha ciascun dialogo con gli altri che lo precedono e lo seguono. Gli argomenti messi avanti dal Grote per provare errata la credenza accolta da tanto numero d' espositori platonici, che Platone abbia dato opera alla scrittura di alquanti dialoghi, vivente Socrate, e che eziandio già fin d' allora cominciassero ad andare per le mani degli uomini, non hanno bastato a persuadermi della sentenza contraria. Se non presto fede intiera all' aneddoto che ci ha tramandato Diogene, in proposito della impressione lasciata nell' animo di Socrate dal sentir leggere il Liside; e se riconosco d' altra parte conformi a verità le notizie che il retore Dionigi ed altri ci han dato su le cure ripetute e incessanti che spese Platone intorno alle sue proprie scritture (1); nè le personali condizioni di Socrate, nè le relazioni sue con Platone, nè le circostanze di tempo nelle quali ebbe a svolgersi la gioventù di Platone, cui dà il Grote, sul fondamento della VII epistola, soverchio peso, valgono a ritenermi dal riconoscere in una prima serie di dialoghi i segni della fiorente giovinezza del loro autore. Che a Platone sia stata prima occasione allo scrivere quella stessa che a Senofonte e ad altri socratici, la rivendicazione della memoria del maestro, dopo ch' egli ebbe il suo destino compiuto, e 'l favorire la reazione che si manifestò nello spi-

(1) Vedi il luogo già citato de comp. verb. XXV., e la epistola di Dionigi a Gn. Pompeo c. 2. pag. 760.

rito pubblico ateniese, non valgono a persuadermi nè l'amicizia che nutro dolcissima per Valentino Rose [1], nè l'autorità altissima di Giorgio Grote. Perch'io poi accetti Platone aspirante alla vita pubblica in que' torbidi anni (409-399) che precedettero e seguiron da presso all'anarchia, è mestieri di più forti argomenti che non sian quelli messi innanzi dal Grote [2]. Tolta di mezzo l'epistola, a cui nego fede con molti e autorevolissimi critici, gli altri argomenti che il Grote trae dalle parole del Socrate del Gorgia e delle Memorie Senofontee, se a lui, che già ne' suoi più giovani anni sedette nella Camera dei Comuni, provano che l'eupatrida ateniese così appunto si comportò com'egli cittadino della libera Inghilterra, a me provano all'incontro, che nè Critia, nè Carmide, congiunti suoi, lo trassero dal secreto recesso delle sue meditazioni e de' suoi studi.

(1) Vorrei, fosser note all'Italia le grandi benemerenze del Rose nella critica aristotelica. Nella sua prima scrittura De Aristotelis Librorum ordine et auctoritate, che poscia trasformò nell'Aristoteles pseudepigraphus, affermò (pag. 25.): «Scribendi Platoni initium primaque occasio fuit eadem quae Xenophonti multisque aliis discipulis aliquot post condemnationem annis (cf. Grote VIII. p. 675. sq.), Socratis defensio contra oratores factionemque democraticam». E di qui deduco l'ordinamento che riferisco con le sue stesse parole. «Ordo igitur librorum Platonis fere hic est: Apologia, Crito, Alcibiades I., Eutiphro; deinde Laches, Lysis, Charmides, Hippias maior, ad quorum tempus Hippias minor et Ion etiam et Menexenus pertinent, quibus non satis certus locus definiendus est. De Alcibiade II. et Theage dubium iudicium est. Jam sequuntur post Protagoram certo fere ordine Euthydemus, Gorgias, Meno, Theaetetus, Sophista, Cratylus, Parmenides, Politicus, Phaedrus (de quo plane assentior Hermanno); deinde Symposium, Phaedo, Politeia, Timeus, Critias, Philebus, Leges denique cum Epinomide, quae sine dubio legitima est licet repugnante virorum doctorum consensu». Vedi anche l'Aristot. pseudepigraphus pag. 57. 74.

(2) Grote. Lib. cit. I. cap. V. pag. 200. 201. 202.

E così a questo tempo burrascosissimo della vita pubblica d'Atene io riporto col Socher, con l'Hermann, con lo Steinhart e con l'Ueberweg la prima serie de' dialoghi Socratici, che sono in questo volume compresi. Pe' quali ci è parso di provare, che noi abbiamo come un progressivo inalzamento e della mente e dell'arte di Platone, ed eziandio della persona di Socrate; la quale apparendoci pienamente istorica nell'Ippia minore, nell'Ione e nel maggior Alcibiade, ci si trasmuta nel Liside, nel Carmide e nel Lachete, e già soprastante alla figura istorica ci si appalesa nel Protagora. La seconda categoria de' dialoghi Socratici, dettati mentre pendeva la sorte di Socrate o di poco aveva avuto il suo triste compimento, ci è venuta formata dall'Eutifrone, dall'Apologia, dal Critone, dal Gorgia, dal Menone e dal maggior Ippia. Per questa seconda categoria noi abbiamo il pensatore iniziato e disposto al suo mandato scientifico, ma non per anco nel possesso cosciente di esso. Non si annunzia ancora la teorica delle idee: il Socrate se viene sempre inalzandosi, non è per anco fatto l'interprete d'idee a lui superiori, come nel Fedone e ne' dialoghi teoretici; la forma già annunzia lo scrittore del Fedro, del Simposio e della Repubblica.

Dopo questa seconda categoria di dialoghi socratici io pongo i viaggi in conformità delle indicazioni delle quali hanno dato critica ragione l'Hermann, l'Ueberweg ed il Grote; ma non posso con l'Hermann assegnare al periodo delle peregrinazioni la stesura de' dialoghi, ch'egli ha chiamato Megarici; accostandomi all'Ueberweg nel collocare il Sofista e il Politico con sicurezza, con qualche dubitazione il Cratilo e il Parmenide vicino al Filebo, o quando già la maturità del filosofo volge a vecchiezza.

Col Fedro si apre il gran ciclo de' dialoghi teoretici, o ne' quali son consegnate le alte dottrine platoniche; e con esso è insieme prenunziato l'insegnamento dell'Academia. A lato al Fedro pongo il Simposio. Quasi una rappresentazione delle ostilità che incontrano le nuove teoriche, m'apparisce l'Eutidemo; e come una preparazione il Menesseno. Seguono i più grandi dialoghi: la Repubblica, il Timeo, il Critia non compiuto e il Fedone. Indi quando incomincia la vecchiezza il Filebo, il Cratilo, il Teeteto, il Sofista, il Politico e il Parmenide, ed ultime le Leggi.

XXXV. Se noi siamo andati men prossimi al vero de' predecessori nostri presso le altre nazioni giudicheranno gl'Italiani, i quali vorranno accagionarne difetto d'ingegno, non difetto di preparazione lunga, laboriosa e avvalorata da' molti sussidi che offre la ricca letteratura platonica. Noi abbiam cura ne' proemi e nelle annotazioni a ciascun dialogo d'indicare le speciali edizioni, le monografie e ogni minima scrittura che al dialogo si riferisca e di cui abbiam fatto profitto; il perchè ci accontenteremo di dare a questo punto la nostra bibliografia per sommi capi soltanto.

Ne' lunghi anni, da che ho tra mano le opere platoniche, in due peregrinazioni studiose mi si è offerta occasione di consultare co' miei propri occhi il codice Bodleiano d'Oxford e il Vaticano. Più spesso, per la prossimità della sede, ebbi agio di ricorrere a' Ms. Marciani; e ai loro luoghi sarà indicato lo scarso frutto che dalle ricerche paleografiche ho potuto ritrarre. Per la lezione ho tenuto dinanzi tutti i testi più autorevoli dall'Aldina e dalle due Basileensi allo Stefano, alla Bipontina, alle Bekkeriane,

alla Stallbaumiana alla Turicense e alle edizioni più recenti dell'Hermann e dell'Hirschig (1). Fra' traduttori ho con-

(1) Per gli studiosi do qui la bibliografia delle edizioni a stampa del testo: chi volesse la bibliografia de' cod. mss., la trova premessa alla ediz. Bekkeriana.

1. La editio princeps del testo platonico è l'*Aldina*, Ven. 1513. fol., curata da M. Musuro. Ella è così posteriore alle due prime stampe della traduzione del Ficino, Firenze 1482. e Venet. 1491.

2. La prima *Basileense* o *Valderiana*, Basil. 1534. fol. curata dall'Oporino e dal Gryneo. Condotta in gran parte su l'Aldina, ma con varianti per lo più non buone.

3. La seconda edizione *Basileense* o *Hopperiana*, Basil. 1556., fol.; notevole per molte lezioni migliorate.

4. *La Stefaniana*, o la ediz. di E. Stefano. Parigi 1578. fol. vol. 3. con la traduzione di Giov. Serrano e le note critiche di E. Stefano.

5. La *Laemariana* o Lugdunense del 1590. in fol.

6. La *Wecheliana* di Francfort del 1602. Queste due edizioni riproducono il testo dello Stefano e danno spesso mutata la traduzione del Ficino.

7. La *Bipontina* in XI. vol. 8. 1781.-82. Riproduce il testo dello Stefano, è corredata di note critiche, della traduzione ficiniana in parte corretta e degli argomenti del Tiedemann, de' quali è noto il giudizio che portò il Cousin nella XII.e Leçon de l'histoire de la philosophie. Paris 1828.

8. La *Tauchnitziana* vol. VIII. Lipsiae 1813. I tre primi volumi curò C. Dan. Beck, il quale propose vari emendamenti e aggiunse brevi note critiche. Gli ultimi volumi riproducono la ediz. bipontina.

9. La *Bekkeriana*, Berol. 1816.-18. VIII. vol. in 8. cui seguirono due vol. di commenti critici (1823). È questa la prima edizione veramente critica del testo platonico. Dà i dialoghi secondo l'ordinamento dello Schleiermacher e ristabilisce il testo sopra un gran numero di mss. Aggiunge la interpretazione Ficiniana ma non rabberciata, sì secondo le sue antiche stampe, per modo che serva all'uso critico.

Il testo del Bekker fu indi riprodotto nella edizione inglese: « Platonis et quae vel Platonis esse feruntur, vel Platonica solent comitari scripta graece omnia ad codices manuscriptos recensuit variasque inde lectiones diligenter enotavit Immanuel Bekker. Adnotationibus integris Stephani, Heindorfii, Heusdii, Wyttenbachii, Lindarii, Boeckhiique adjiciuntur modo non integrae Serrani, Cornarii, Thomsoni, Fischeri, Gottleberi, Astii, Butmanni et Stallbaumi nec non ex commentariis aliorum curiose excerpta. Vol. XI. Londini exc. Valpy sumpt. Priestley. 1826. ss.

sultato più frequentemente il Ficino, lo Schleiermacher e Girolamo Müller. De' traduttori italiani temo non aver potuto prendere conoscenza completa; de' francesi e degl' inglesi ho avuto tra mano il Cousin e l' Iowett, la

10. Poco appresso al Bekker dette opera ad una nuova edizione platonica Fed. Ast: Platonis quae exstant opera. Accedunt Platonis quae feruntur, scripta. Ad optim. lib. fid. recensuit, in linguam latinam convertit, annotationibus explanavit, indicesque rerum ac verborum accuratissimos adiecit Frider. Astius. Vol. XI. Lipsiae 1819.-1832. 8.° I primi 9. vol. contengono il testo de' dialoghi, distribuiti secondo che l'Ast aveva congliietturato nel suo Platon's Leben und Schriften, e una elegante versione latina. Il Comentario rimase a mezzo, troncato dalla morte del filologo (29. Dic. 1840.). Separatamente poi tra il 1835. e il 1838. aveva pubblicato in 3. vol. Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index. Di questa ultima fatica dell'Ast, sebbene v'abbiam trovato varie omissioni, abbiamo tratto profitto grandissimo.

11. Dello Stallbaum sono a distinguere tre edizioni platoniche: quella data a Lipsia pel Weigel in 12. vol. in 8. tra il 1821. e il 1826.; l'altra data a Gotha e che fa parte della Bibl. Graeca dell'Jacobs e del Rost, ricca di note e di apparato critico in 9. vol.; e finalmente la Tauchnitziana che fu anche impressa in un solo vol. in 4.° gr. 1850.

12. Pur in un solo vol. in 4.° gr. è la edizione data a Zurigo da G. Baiter Gio. Gas. Orelli e Aug. Gugl. Winkelmann. Oltre un apparato critico di molta utilità ha aggiunto un Glossario Platonico pregevolissimo fatto da que' critici illustri su l'antico Glossario di Timeo.

13. Un vero progresso nella critica del testo platonico segna la edizione di C. Fed. Hermann: Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione C. Fr. Hermanni. Lipsiae. vol. 6. Teubner 1851.-53. A ciascun volume è premessa una annotazione critica preziosa per l'acutezza dell'ingegno che vi mostra l'editore; e in fine è aggiunta un'appendice platonica, che comprende le introduzioni d'Albino e d'Alcinoo, la vita di Platone per Olimpiodoro, i Prolegomena dell'anonimo e l'Onomasticon di Timeo. È su questa edizione che noi abbiamo condotto il nostro volgarizzamento.

14. Finalmente viene la edizione parigina in 2. vol. per il Didot. Curò il vol. I. R. B. Hirschig, filologo olandese acuto e diligente, ma forse talora ardito; e il vol. II. lo Schneider, che s'appoggiò soverchiamente al codice parigino.

Delle edizioni speciali lo studioso avrà notizia da' prolegomeni o dalle annotazioni nostre.

cui traduzione ha veduto la luce, quando già era molto inoltrato nella mia fatica; ma nè l'uno nè l'altro non ho tenuto a riscontro (1).

Come abbia stimato d'adempiere la mia parte di traduttore, credo inutile venire significando, come molti sogliono per le lunghe; lo deve vedere e giudicare da sè stesso il lettore. Traducendo i' mi son sempre pensato d'esser com'uno che abbia da rimettere a chi di ragione, un deposito che gli sia confidato; e come questi lo ha da consegnare intero e sano e ne' modi meglio conformi a gl'intendimenti del primo donatore, così intiero e quale per lun-

(1) Dare intiero il catalogo de' traduttori di Platone dal Ficino all'Iowet sarebbe lunga e non fruttuosa fatica. Mi limito a poche citazioni. Della traduzione Ficiniana non sono a consultare che le edizioni di Firenze 1482. (rarissima), Venezia, 1491. Parigi 1518. Dopo il 1530. tutte le edizioni della traduz. ficiniana sono racconciate su testi greci più divulgati. La traduzione del Cornario, Basilea 1561. è larga e mira a rendere più il senso che la parola platonica. In italiano tutte le opere non sono state tradotte che da Dardi Bembo, gentiluomo veneziano: se ne hanno due edizioni, in 5. vol. in 12.° e in 4. vol. in 8.° gr. Venezia 1601. e Venezia 1742. Fra le traduzioni antiche de' dialoghi separati ho tra mano le seguenti: l'Eutifrone, l'Apologia, il Critone, il Fedone e il Timeo dell'Erizzo; Venezia 1574.; il Fedro del Figliucci, Roma 1544.; il Convito del Barbarata, Venezia 1454.; l'Assioco del Belprato, Firenze 1555.; la Repubblica del Bonotto, Venezia 1780.; il Parmenide dello Stellini, Padova 1783.; l'Apologia del Flangini. De' contemporanei che han messo mano a tradurre Platone, oltre il volgarizzamento anonimo delle Leggi pubblicato a Napoli in 3. vol. in 8.° 1819. non ricorderò che i nomi: Acri, Bonghi, Dal Bono, Meini, Prieri.

Delle traduzioni francesi non ho adoperato che quella del Cousin già più volte citata e l'altra che va sotto il nome dello Schwalbé.

Traduzioni tedesche: Platon's Werke. übers. von Fr. Schleiermacher in tre parti, 7. vol. La prima edizione è del 1804.-10; la seconda 1817.-28.; la terza 1856.-62. Platon's sämmtliche Werke. Uebers. von Hieron. Müller, mit Einleit. begl. von Karl Steinhart 8. vol. 1850.-66. Leipzig Brockhaus.

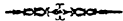
ga famigliarità io sento Platone, tale oggi lo rimetto nelle mani degl'Italiani. Non pochi de' quali meraviglieranno di vederselo dinanzi tutto altro da quello che se lo sono immaginato. Ma del disinganno non incolpino il traduttore prima d'aver faticato quant'egli ha faticato per accostarsi a Platone. Il quale, dal parlar volgare del suo popolo avendo attinto i modi alla significazione degli alti suoi pensamenti, m'è sembrato, facessemi comandamento d'usare i modi di nostra lingua ch'io toscano sentiva calzare all'attico suo, ed esser chiari ed aperti a gl'Italiani d'ogni contrada. Nè con ciò voglio dire che sempre mi sia bastata la lingua che oggi è su le labbra d'un polito toscano; qua e là ho dovuto accattar la parola, il modo e 'l costrutto da' nostri vecchi, e se proprio ho a confessare da quali, dirò da' nostri vecchi comici del cinquecento e da' novellatori. E di questo ch'io dico, non meraviglieranno gli ellenisti, nè coloro che hanno fatto sperimento delle difficoltà dello scrivere la nostra lingua; pe' quali aggiungerò che avendo tradotto qualche dialogo sino a cinque volte, m'è sempre accaduto d'esser meno scontento del mio italiano, quanto esso era e pel collocamento delle parole e pel numero più vicino al mio greco.

XXXVI. Ed accomiatando omai la mia lunga fatica al pubblico italiano, dirò a'giovani ch'io la ho impresa per

Di traduzioni speciali tedesche non ho avùto a mano se nòn quella della Repubblica pel Teuffel. Stuttgart 1855.

Traduzioni inglesi. Una sola traduzione inglese m'è nota e venuta in luce recentissimamente. The Dialogues of Plato, translated into English with Analyses and Introductions by B. Iowett. M. A. Master of Balliol College, Regius Professor of Greek in the University of Oxford. In 4. vols. Oxford 1871.

loro e per loro ho resistito a lunghe veglie e a scoramenti penosi. Fin d'allora ch'io avanzai i primi passi nello studio del mondo greco, tra fatiche e dubbiezze, senza libri e senza guida, qual era la condizione miserrima de' giovani della generazione mia, Platone m'attirò a sè sopra ogni altro scrittore. Disperai più anni di condurre a fine il lavoro; e attesi che altri più ingegnoso e più dotto riempisse questo vuoto tante volte lamentato della nostra letteratura. Quando poi, per lo scarso numero de' cultori della filologia classica in Italia, ebbi la gran ventura d'esser chiamato all'insegnamento superiore, parvemi, mi facesse comandamento la Patria, la quale m'offeriva questo tranquillo vivere negli studi, di dar opera all'alta impresa vagheggiata già negli anni miei giovanili. Nè più l'intralasciai e dell'opera mia feci sperimento con uomini d'età, di studi e di condizione diversi. Ai filosofi dimandai s'io avessi in me stesso rifatto il dialogo rettamente; a gli scrittori eleganti e a' poeti, se sentissero varietà di numeri, contrasti di colorito nell'italiano mio, com'io li sento nel testo greco; a' più ingegnosi de' miei giovani scolari, se intendessero agevolmente e chiaramente il pensiero platonico come dopo lungo studio e replicate letture nel testo. N'ebbi incoraggiamenti e conforti, e deliberai, fosse pel pubblico italiano la mia lunga fatica, non senza nutrire nel fondo del cuore una secreta speranza, che, come già due volte il pensiero platonico instaurò la italica civiltà, così non sia oggi per rimanere infecondo d'effetti all'Italia ne' suoi nuovi destini.

Padova 25 Dicembre 1872.

DIALOGHI SOCRATICI

PRIMA SERIE

IPPIA MINORE

PROEMIO

ALL' IPPIA MINORE

I.

Nelle memorie socratiche di Senofonte difficilmente trovi un capitolo che ti rechi tanto diletto, quanto quello, nel quale, a confermare l'amabile arte, onde Socrate si faceva maestro a' giovani, ci si narrano le relazioni ch'egli ebbe con Eutidemo di Diocle; il bel giovine e di molte lettere adorno, che fattosi lettore assiduo de' poeti e delle scritture de' sofisti, del saper suo menava vanto ed avea la superbia di proclamarsi αὐτοδίδακτος. In quel capo, che è il secondo del Libro IV., Senofonte si propone di dimostrare, come si comportasse Socrate con quanti credessero d'andare per la maggiore in fatto di scienza [1]; e con un'arte tanto sottile quanto leggiadra, per via di ragionamento sopra subbietti diversi, su l'arte di governo e su la difficoltà di esso, sul giusto e l'ingiusto, sul buono e sul male, su la ricchezza e la povertà stringe Eutidemo a confessare, com'ei sia affatto ignaro di ciò medesimo, onde stimavasi aver cognizione pienissima. E a convincernelo prende nuovamente in esame il concetto di giustizia, non già assolu-

(1) τοῖς δὲ νομίζουσι παιδείας τε τῆς ἀρίστης τετυχηκέναι καὶ μέγα φρονοῦσιν ἐπὶ σοφίᾳ, ὡς προσεφέρετο, νῦν διηγήσομαι. Sen. l. c. IV. 2. 1.

tamente, ma relativamente, dimostrando come un medesimo atto sia giusto od ingiusto a seconda delle condizioni in cui si compie, o degli uomini che lo compiono; e quindi si fa a ricercare, se più manchi a' doveri di giustizia chi faccia danno a un amico, avendo coscienza del danno che arreca, o chi di tal danno non sia conscio a sè stesso.

Col luogo di Senofonte è in perfetta corrispondenza il dialogo, detto secondo o minore, che prende nome da Ippia sofista. È Socrate istesso, che con lo stesso procedimento dialettico mette a nudo la vanità superba del più borioso de' sofisti; e la convenienza tra 'l dialogo platonico e quello delle memorie socratiche è tanto intima, che in ambedue i dialoghi Socrate usa perfino le stesse parole [1]. Se non che questa corrispondenza punto non toglie, che per Platone la dottrina socratica vada a conseguenze più gravi e prenunzii principii filosofici di maggior momento di quelli a cui si riduce il dialogo con Eutidemo presso Senofonte [2].

Una breve introduzione, a così dire, pag. 363. A.-364. B., ti dipinge la scena e ti dà definita l'occasione del dialogo. Oltre Socrate ed Ippia Eleo, v'ha un terzo personaggio; un tal Eudico d'Apemanto, ignoto affatto, e che, soltanto dall'Ippia maggiore [3], sappiamo essere stato un grande ammirator del sofista. Questo terzo personaggio non ha vera parte nel dialogo: egli non serve, in certa guisa,

(1) Riscontra i § 19. 20. del capo di Senofonte e le locuzioni τῶν δέ δὴ τοὺς φίλους ἐξαπατώντων ἐπὶ βλάβῃ, ἵνα μηδὲ τοῦτο παραλείπωμεν ἄσκεπτον, πότερος ἀδικώτερός ἐστιν ὁ ἑκὼν ἢ ὁ ἄκων;...... πότερον δὲ γραμματικώτερον κρίνεις, ὃς ἂν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράφῃ καὶ ἀναγινώσκῃ ἢ ὃς ἂν ἄκων; e così di seguito con le parole del Nostro a pag. 366. e 367.

(2) La pretta dottrina socratica la trovi esposta dal Brandis nel Museo Renano Vol. I. P. I. pag. 134.

(3) Vedi Ipp. magg. p. 286. B.

che a metter Socrate ed Ippia l'uno dinanzi all'altro e ad incentrare il dialogo; al quale, mentr'egli non vi prende vera parte, porge naturale occasione, allontanando da Socrate, con una finezza psicologica, che fu già avvertita dall'Hermann (1), fin anco l'apparenza della provocazione. Ippia ha finito in questo punto una sua dotta declamazione sopra varii luoghi di poeti e specialmente d'Omero. Dove sia stata detta questa splendida lezione, non è indicato: probabilmente in una qualche palestra, com'era il costume de' sofisti (2); e un crocchio d'ascoltatori circonda ancor l'oratore, quando con la sua dimanda, perchè Socrate serbi il silenzio in mezzo all'ammirazione degli altri, Eudico dà naturale occasione al dialogo. Rispondendo Socrate alla dimanda d'Eudico, con quella sua ingenuità piena d'accorgimento, confessa come nell'udire le lodi tributate dal sofista ad Achille e ad Ulisse, gli sien venuti in mente de' dubbii, che ben vorrebbe chiariti. Ippia, pien di superbia pe' nuovi successi, si dichiara pronto a rispondere, come quegli che nell'arte del disputare estima non v'abbia chi gli stia a paro. Socrate con fina ironia, a vieppiù eccitare l'arroganza del sofista, ne encomia la larga e profonda sapienza, enunziando il suo dubbio, se si abbia

(1) Eudikus Apemantus Sohn, den wir auch Hipp. maj. pag. 286. B. als einen Verehrer von Hippias kennen lernen, ist hier sehr geschickt gebraucht, um einerseits den Schein der Provocation zum Streite von Sokrates abzulenken, anderseits Hippias festzuhalten, indem er ihn durch seine Gutmüthigkeit bei der Ehre angreift; und so gering auch seine Theilnahme an dem Gespräche selbst ist, so ist dies doch gerade für die Classe von Menschen, welchen die Sophisten ihre Bewunderung verdankten, um so charakteristischer. Hermann: Geschichte u. System der Platon. Philosophie: Anmerkungen zum dritten Buche: 254. pag. 600.

(2) Non sapremmo trovar ragione all'affermazione dello Chaignet: «la scène a lieu dans la maison d'Eudicus». La Vie et les Écrits de Platon par A. Ed. Chaignet. Paris Didier 1871. pag. 144.

da tenere in miglior conto quanto alla virtù Achille od Ulisse. Il dubbio sollevato da Socrate porge il destro al sofista d'applicare ad Achille, a Nestore e ad Ulisse epiteti omerici distinti e caratteristici. Ma il πολύτροπος dato ad Ulisse non è chiaro per Socrate, pag. 364. e., onde la quistione di fatto: se cioè Ippia giudichi ottimo Achille per ciò stesso che manca dell'astuzia e sagacia di Ulisse.

A questo punto Socrate, con l'argomentazione stessa che tiene con Eutidemo presso Senofonte, si fa a sostenere che il veritiero e 'l mendace non differiscono tra di loro, perciocchè per mentire bisogna sapere la cosa che si mente; così che soltanto chi sappia e sia valente (ἀγαθός) potrà ugualmente dire il vero ed il falso. Ippia non sentendosi abbastanza sicuro dinanzi a questo modo irresistibile della interrogazione socratica, propone di scendere a prova con lui in un discorso filato; ma Socrate se ne scusa riconoscendo con la più fina ironia la gran sapienza di Ippia. Pag. 369. b.

Se non che, nel fare sì grandi encomi della sapienza di Ippia, in contrasto con la bassa stima che ha di sè stesso, e' solleva anco più grave disputa, affermando, che chi pecchi e commetta ingiustizia d'animo deliberato, sia in qualche modo da più di colui che involontariamente pecchi e faccia altrui danno. E a questa sentenza, per la quale ti sembrano scambiate le parti de' due interlocutori, trova anzi tutto sanzione in ciò, che la legge punisce molto più gravemente i reati commessi d'animo deliberato e perpetrati con maturo consiglio. Indignandosi Ippia di tale affermazione di Socrate, questi, per l'intercessione di Eudico, ottiene di seguitare per la sua via; e incominciando dal corridore, che allora è cattivo quando lentamente corre, ma ottimo quando a sua pos-

sta può correre veloce e tardo, e procedendo poi all'esempio di molti altri esercizii e d'altre arti, finisce per conchiudere ugualmente della giustizia; la quale, sia facoltà o scienza, o l'una e l'altra insieme, sarà sempre maggiore in chi sia capace tanto di fare, quanto di non fare altrui danno. Onde l'ultima conchiusione: chi deliberatamente pecchi e faccia turpi e ingiuste azioni, se pur v'abbia, altri esser non può che l'uomo buono a qualcosa. Pag. 371. e. a 376. b.

Ippia, pur non avendo che opporre all'argomentazione di Socrate, nega d'ammettere tale sentenza; nè Socrate di tal giudizio s'adira, ma sì compiange sè stesso, chè nemmeno con la disciplina d'Ippia sapientissimo possa giungere al vero.

II.

Questa conchiusione negativa è del massimo momento; e taluno degli espositori di Platone, che ci han preceduto, non tenendone conto, ha pronunziato giudizio non retto di tutto il dialogo. È questi lo Schwalbé (1), il quale, dimenticando come nè Socrate, nè Ippia accettino le conseguenze della disputa, si è affaticato a dimostrare, che nè per la forma, nè pel contenuto nulla d'importante sia a vedere in questo dialogo, non altro essendo, a suo avviso, se non una caricatura della dialettica sofistica. Più acutamente, se non più conforme a verità, n'avea giudicato l'Ast. Anch'egli (2) dichiarò di non trovarvi che uno scopo polemico, specialmente per metter di fronte la sapienza nubilosa de' sofisti con la ironica ignoranza di Socrate; e per ciò che questi, ridotto alla più nuda semplicità, veniva a trovarsi per

(1) Oeuvres de Platon I. p. 116.
(2) Platon 's Leben und Schriften. Leipzig 1816. pag. 464.

dir la parola dell'Ast, in una situazione antisocratica, egli proclamò la non autenticità del dialogo, nulla ostando al suo giudizio le attestazioni dell'antichità, che noi riferiremo in appresso. Chi ci seguirà nella lettura de' dialoghi platonici, secondo l'ordine in cui li diamo, certamente si vedrà crescer dinanzi la figura di Socrate, per guisa che 'l personaggio dell' Ippia minore non paia quell' istesso del Fedro o del Fedone; ma questa inferiorità della persona di Socrate non ha dispensato la buona critica dal ricercare, se in fondo al dialogo non si trovasse un nucleo socratico platonicó. E questo appunto stimò di aver trovato lo Stallbaum nella umiliazione, che per questo dialogo è inflitta alla superba ignoranza sofistica (1). Quasi all' istesso punto, ma per più lunga e industriosa via ha fatto capo Carlo Federico Hermann (2). Egli in fatti ha preso a difendere alcuni de' dialoghi minori, o del primo periodo della vita letteraria di Platone, dall' accusa di falsità pronunziata contr' essi dallo Schleiermacher, dal Socher e massimamente dall'Ast; e prendendo a dire dell' Ippia minore pel primo, perciocchè con questo dialogo e' s'apre il passaggio da' dialoghi apocrifi o

(1) Platonis op. omn. recens. et commentariis instruxit God. Stallbaum Vol. IV. Sect. II. pag. 232. Et exitus quidem colloquii haec clarius ostendit, illud potissimum in hoc libello agi, ut Hippiae sophistae vanitas atque inertia arguatur; qui, posteaquam sapientiam suam iactarit mirifice, ubi ad extremum ventum est, ne leves quidem istas conclusiuneulas refellere potest, quibus eum Socrates tamquam laqueis quibusdam impedire studuit. Etenim Plato Socratis usus doctrina, qui virtutem una scientia maxime contineri censuit, hunc facit nectendis acutis conclusiunculis pedetentim id efficientem, ut ille, cur inter verum et mendacium, atque inter iustum et iniustum nihil interesse videatur, nullo modo possit reddere rationem.

(2) Geschichte und System der Platonischen Philosophie von D.r K. Fr. Hermann: Heidelberg 1839. Drittes Buch Kapitel VII. Erste Schriftstellerperiode, Kleinere Gespräche. Seite 432. u. f.

dubbii agli autentici, altamente afferma, che non solo il contenuto di esso, ma la stessa vita drammatica e lo svolgimento del subbietto gli dà il carattere d'autenticità. Laddove norma al contrario giudizio dell'Ast è soltanto la prevenzione, e per lo Schleiermacher la connessione di questo con un altro dialogo maggiore. Rimossi questi due criterii, scrive l'Hermann, svanisce ogni sospetto che possa nascere nel lettore contro questo piccolo dialogo prettamente socratico, e contro questa compiuta pittura con finissimi tratti condotta della ironia platonica. All'affermazione in fatti dell'Ast, che il subbietto svolto nel dialogo non sia affatto socratico, risponde la prova, che Socrate nelle memorie di Senofonte insegna, quasi con le medesime parole, come quegli, il quale opera ingiustamente per deliberata volontà e dopo matura considerazione, mostra un grado di sapienza e d'intelletto molto più elevato, che non quegli il quale vada incontro al male medesimo senza averne coscienza. Per ciò poi che attiene alla forma e allo svolgimento del subbietto, lo stesso Schleiermacher confessa, che nessuno potrebbe disconoscervi lo stile proprio del filosofeggiare de' primi tempi platonici; e s'è nato un qualche dubbio sull'autenticità di questo dialogo nel gran Platonico tedesco, n'è da accagionare soltanto una estrinseca circostanza, la difficoltà vo' dire, anzi la impossibilità in cui si è trovato, di collocarlo in quella stretta relazione col Protagora, ch'ei vagheggiava di cogliere in tutti i dialoghi minori, perchè fossero quasi pianeti intorno al sole. Quello che per la forma artistica una critica molto severa troverebbe a osservare in questo dialogo, a nostro avviso, a questo soltanto riducesi: allora che Platone dettò il dialogo non aveva per anco trovato l'artificio di trar profitto del terzo personaggio pel movimento dramatico del dia-

logo, nè tampoco l'altro anche più sottile del dialogo raccontato, onde ci dà fino la descrizione de' moti mimici. Ma trovare nel dialogo nostro una falsificazione è, a nostro credere, più ardua impresa, che non sia l'accettarlo com'uno de' primi tentativi di Platone nell'arte del dettar dialoghi. La simiglianza che lo Schleiermacher ha notato tra l'Ippia del nostro dialogo e l'Ippia del Protagora, è più apparente che reale: chi si metta a farne diligente confronto, troverà che si limita alla conformità di alcune proposizioni, le quali facilmente ricorrono in ogni dialogo in cui ci si appresenti un sofista, e pel carattere personale di Ippia al ricordo delle sue cognizioni matematiche ed astronomiche; ma da tali simiglianze, che bene spesso avremo a notare nel progresso de' nostri studii, alla prova critica della non autenticità del dialogo è troppo gran tratto, perchè noi insistiamo ancora in una difesa, in cui già ci ha preceduti Carlo Fed. Hermann; massimamente quando a favore di essa sta la attestazione seguente d'Aristotele nel IV. della Metafisica 29. (p. 1025. col. 1. dell'edizione data per l'Accademia delle Scienze in Berlino dal Bekker). Dopo aver asserito che un ἄνθρωπος ψευδής può esser chiamato ψευδής in due sensi, cioè come tale che presta facilmente fede ad errori ed inganna sè stesso; ovver come tale che altri trae nell'errore, soggiunge: διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται, ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής, cioè: onde si prova falso il ragionamento ch'è nell'Ippia, che il mentitore sia l'istesso che il veritiero. L'ἐν τῷ Ἱππίᾳ d'Aristotele quadra perfettamente al nostro dialogo, di cui riterremmo più volentieri, che Aristotele non abbia nominato l'autore, perchè universalmente noto come platonico, e così appunto interpretò il silenzio d'Aristotele Alessandro nel suo Comentario, anzichè seguire lo

Zeller o il Suckow ne' dubbii che han sollevato contro l'autorità aristotelica (1). D' un' altra antica autorità, quella di Cicerone nel III. de Oratore cap. XXXII., ci pare invece sia da far minor conto, perciò che dal dialogo nostro trae le notizie soltanto che all'abilità pomposa di Ippia si riferiscono: « Ex quibus Eleus Hippias, quum Olympiam venisset, maxima illa quinquennali celebritate ludorum, gloriatus est, cuncta paene audiente Graecia, nihil esse ulla in arte rerum omnium, quod ipse nesciret; nec solum has artes, quibus liberales doctrinae atque ingenuae continerentur, geometriam, musicam, litterarum cognitionem et poëtarum, atque illa, quae de naturis rerum, quae de hominum moribus, quae de rebus publicis dicerentur, sed anulum, quem haberet, pallium, quo amictus, soccos, quibus indutus esset, se sua manu confecisse ». Le quali parole di Cicerone chi raffronti con la pag. 368. c. del nostro dialogo, facilmente riconoscerà come una citazione a memoria, piuttosto che come una trascrizione dal dialogo, che non è per verun modo indicato.

Per un altro verso l'Ippia minore è stato attaccato di falso da altri espositori platonici; i quali combattono più che la forma, la dottrina, e sommettendola ad un esame, che non è del nostro compito di riferire, negano possa appartenere a Platone. Per questa via aperta già dallo Schleiermacher, per la quale giunse alla conghiettura, che il dialogo sia da ascrivere ad un qualche discepolo di Platone che s'è ingegnato d'imitare il Protagora, si son messi dopo lui il Cousin, al quale è però grave ostacolo l'autorità d'Ari-

(1) Zeller: Platonisch. Stud. p. 130. 11 Tubingen 1839.
Suckow: die wissenschaftliche und künstlerische Form der Platonischen Schriften. Berlin 1855. pag. 50.

stotele avvalorata dal comentario d'Alessandro d'Afrodisia, e lo Zeller ne' suoi studii platonici, abbenchè in appresso egli abbia di molto modificata la sua primitiva sentenza (1). I cultori della filosofia, che volesser vedere il processo scientifico, a cui il dialogo è stato sottomesso, non hanno che a leggere la introduzione dello Steinhart, il quale, ammettendo pienamente autentico il dialogo, nella osservazione che vi è fatta, sia forse la virtù sapere e potere ad un tempo, scorge già un avanzamento dall' etica puramente socratica, e scopo finale del dialogo riconosce la dimostrazione della potenza pratica dell'umano volere (2).

(1) Vedi i Platonisch. Stud. sopra citati del 1839. e la sua posteriore scrittura su questo argomento nel Zeitschrift fur die Allerthumswiss. 1851. pag. 256.

(2) Platon's sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart. Erster Band s. 103. u. f. Leipzig 1850.

IPPIA MINORE [1]

EUDICO. SOCRATE. IPPIA.

Capo I.
Stef. p. 363. vol. I.

EUDICO. Che fa' tu, o Sócrate, che ti taci dopo che Ippia ha fatto così grande dimostrazione e non lodi, o sì ver non riprendi alcuna delle cose discorse da lui, se la ti sembra men rettamente discorsa; massimamente ora che no' siamo rimasti soli, noi che più ce la pretenderemmo a disputare di filosofia? [2]

SOCRATE. I' avrei in verità la gran voglia, o Eudico, d'interrogare Ippia intorno ad alcuna delle cose che or' ora ha detto, sul proposito d'Omero. Anco da tuo padre Apemanto [3] ho in fatti sentito dire, che l'Iliade d'Omero sia più bel poema che non la Odissea; e di tanto più bello, quanto Achille è migliore d'Ulisse; l'uno e l'altro poi di questi poemi e' diceva essere stati dettati ad onore questo d'Ulisse e quello d'Achille. Egli è di ciò ch' io avrei gran voglia, se così sia nel piacere d'Ippia, d'interrogarlo, per sapere qual'estimi migliore, secondo il giudizio di lui, di questi due uomini, dappoichè tante altre cose e di ogni fatta ci ha messo in luce intorno ad altri poeti e ad Omero [4].

Capo II.

EUDICO. Certamente che Ippia non si ricuserà di risponderti ove tu l'interroghi. Or via, Ippia, se Socrate ti fa qualche dimanda, gli rispondi tu, ovvero come vuoi comportarti?

IPPIA. In vero che farei mala prova, o Eudico, s' io, che ad Olimpia, all'universale convegno degli Elleni, quando ricorrono i giuochi olimpici [5], sempre che mi vi reco d'Elide la mia patria, dinanzi al tempio mi profferisco a ragionare sopra qual un voglia degli argomenti, che preparato abbia per farne

dimostrazione, ed a rispondere a chi si sia cui piaccia d'interrogarmi, or poi sfuggissi all'interrogazione di Socrate.

364. **Socrate.** Ben avventurato, o Ippia, tu sei, se ad ogni olimpiade così fidente dell'animo tuo per la sapienza t'appresenti a quel tempio: laddove avrei da meravigliarmi, che alcuno degli atleti che fan prova delle forze del corpo, là medesimo venisse senza tema ugualmente a cimentarsi, ed avendo piena fidanza nel proprio corpo, come tu di' nel tuo intelletto.[6]

Ippia. A buona ragione, o Socrate, i' mi son tale; chè da quando incominciai a cimentarmi in Olimpia, niuno ho trovato mai che per nulla fosse da più di me.

Capo III. **Socrate.** Eccellentemente tu parli, o Ippia, e per la città degli Elei ben dev'essere glorioso ornamento di sapienza la tua fama e pe' parenti tuoi. Ma che ne di' tu in fine d'Achille e d'Ulisse? qual de' due di' tu migliore e per quale rispetto? chè quand'eravamo là dentro ed in molti, e tu ne facevi la tua dimostrazione, ho ben perduto[7] di ciò che ne venivi dicendo; nè io già m'arrischiava d'interrogarti, essendovi cotanta gente, pel timore di recare disturbo con le mie interrogazioni al tuo dire; ma da che ora siamo in meno, e qui Eudico vuol ch'io t'interroghi, dinne, ad ammaestramento nostro, apertamente ciò che ragionavi in proposito di que' due uomini; come dunque ne giudicavi?

Ippia. Ben voglio, o Socrate, anco più apertamente che allora andar per te ragionando, com'io la pensi e di cotestoro e di altri. Dico dunque che Omero fece d'Achille l'uomo più valoroso di quanti n'andarono a Troia; di Nestore il più sapiente; e 'l più astuto di Ulisse.

Socrate. Vero, Ippia, mi faresti tu la grazia di non te la rider di me, s'io ti dica, che a gran pena intendo ciò che tu ragioni, e più se torni su l'istessa dimanda? or fa' prova di rispondermi di buona grazia e con garbo.

Ippia. Disdicevole sarebbe in vero, o Socrate, s'io, che gli altri ammaestro intorno a queste medesime cose ed anco per tale ammaestramento ne ricevo mercede, interrogato ora da te, non ti fossi compiacente e non ti rispondessi di buona grazia.

Capo IV. **Socrate.** Eccellentemente detto. Io ho dunque creduto di

coglier nel segno, quand' ha' tu detto che Achille era il più valoroso; e così ancò di Nestore ch'era il più saggio; ma quando di Ulisse tu ha' detto, che il poeta n'aveva fatto il più astuto, di questo per dire a te tutto il vero, affatto non mi so che ti pensi: ma dimmi, perch' io da questa via meglio l'intenda, e Achille non è anch'egli per Omero un astuto?

Ippia. Per nulla, o Socrate, chè anzi egli è schiettissimo; ed in fatti anco nel canto delle preghiere [8], quand' e' li pone a ragionar tra di loro, fa dir da Achille ad Ulisse:

« Divino senno, Laerziadè Ulisse, 365.
.... senza velo e quali
Il cor li detta e proveralli il fatto,
M' è d' uopo palesar dell'alma i sensi:
Odio al par delle porte atrè di Pluto
Colui, ch'altro ha sul labbro, altro nel core;
Ma ben io dirò netto il mio pensiero ».

In tali accenti e' mostra il carattere dell' uno e dell'altro eroe, e come Achille sia verace e schietto, e Ulisse astuto e falso. E' fa in fatti, che Achille tali parole dica ad Ulisse.

Socrate. Or veramente parmi, o Ippia, d' intendere ciò che tu di': tu di' siccome pare falso l'astuto.

Ippia. Certamente, o Socrate; e tale in fatti Omero fece Ulisse in più luoghi e nell'Iliade e nell'Odissea.

Socrate. Omero dunque giudicava, siccome pare, che altro fosse l'uomo verace ed altro il falso, ma non già l'istesso l'uno e l'altro.

Ippia. E come no, o Socrate?

Socrate. E così sembra a te pure, o Ippia?

Ippia. Sicurissimamente: chè la farei buona, se pensassi altrimenti.

Socrate. Omero pertanto lasciamolo andare, da che è impossibile dimandargli con quale concetto mai dettasse que' versi: ma, poichè pare che faccia tua la causa di lui, e tu pure la sentenza professi, che dici aver Omero significata, rispondimi ad un tempo e per Omero e per te. Capo V.

Ippia. E ben sia; ma in ciò che vuoi dimandarmi, va' per le brevi. [9]

Socrate. I falsi di' tu in un certo modo impotenti a fare alcunchè, come sono gl' infermi, o veramente li di' tu abili a far qualche cosa?

Ippia. Abili ben io li ritengo a fare molte altre cose e ad ingannare gli uomini.

Socrate. Abili dunque sono a fare, secondo il tuo dire, come sembra, ed astuti. No?

Ippia. Sì certo.

Socrate. Ma astuti ed ingannatori son' eglino per istoltezza ed imprudenza dell' animo o per una certa malignità e un certo loro accorgimento?

Ippia. Per malignità massimamente e con accorgimento.

Socrate. E' son dunque accorti, siccome pare.

Ippia. Sì per Giove, ed anco troppo.

Socrate. Ma, accorti essendo, ignorano essi ciò che si facciano; ovvero sel sanno? (10)

Ippia. Sel sanno anco di troppo: e per ciò operan male.

Socrate. Ma sapendo ciò ch' eglino sanno, sono dessi da chiamare stolti o non anzi sapienti?

366. Ippia. Sapienti sì, ma in ciò stesso sapienti: nell' ingannare.

Capo VI. Socrate. Piano un momento: riandiamo ciò che tu di'. Tu hai detto che i mendaci sono abili e accorti, che hanno la coscienza di ciò che mentono, e in ciò sono sapienti.

Ippia. E veramente così la penso.

Socrate. Ma d' altra parte i veritieri e i mendaci son tra loro diversi e tra loro opposti.

Ippia. Sostengo anche questo.

Socrate. Or bene del numero degli abili e de' sapienti, come si pare dal tuo discorso, son pure i mendaci.

Ippia. Certissimamente.

Socrate. Ma quando tu di' esser abili i mendaci per ciò stesso che mentiscono, intendi forse di dire che eglino siano abili a mentire quando che vogliano, od anzi ch' e' siano inabili a ciò stesso ch' e' mentiscono?

Ippia. I' li dico abili.

Socrate. E dunque, per ridurre ogni cosa ad un sol capo, i mendaci sapienti sono ed abili a mentire.

Ippia. Certo.

Socrate. Un uomo dunque che non sapesse, nè fosse abile a mentire, non è mendace.

Ippia. Così è.

Socrate. Ed abile è appunto chiunque fa ciò ch' e' voglia, quando lo voglia; nè già dico da malattia impedito o da altra cotale cagione, ma sì al modo stesso, che tu sei abile a scrivere, quando che voglia, il mio nome: così dico io; e tu pur, non è vero, chi sia tale, abile appelli?

Ippia. Sicuramente.

Socrate. Or mi di', Ippia, se' tu pratico di conti e dell'arte di calcolare? Capo VII.

Ippia. Più che qualunque altro, o Socrate.

Socrate. Se uno dunque ti dimandasse tre volte settecento che numero fa, più prontamente e sicuramente d'ogni altro, se tu lo voglia, daresti la vera risposta?

Ippia. Sicuro.

Socrate. Forse perchè tu sei abilissimo e sapientissimo in ciò, che è il computare?

Ippia. Appunto.

Socrate. Che forse sei tu sapientissimo ed abilissimo solamente, ovvero in ciò in che tu sei sapientissimo ed abilissimo, sei pure ottimo?

Ippia. Anche ottimo certamente, o Socrate.

Socrate. Tu diresti dunque, quanto a ciò, la maggior verità possibile: non è vero?

Ippia. Così cred'io.

Socrate. E che dunque quanto al mentire in questo medesimo obbietto? Voglimi rispondere, o Ippia, con generosità e nobiltà pari a quella, ond'hai fatto prova sin'ora. Se alcuno ti dimandasse: tre volte settecento quanto fa, potresti forse rispondere il falso meglio d'ogni altro, e quindi dir sempre il falso, volendo ingannare e non rispondere la verità; ovvero 367. anco meglio di te, che 'l vorresti, potrebbe ingannare chi non s' intenda di calcoli? o potrebbe anco accadere, che chi non s'intenda di calcoli, pur volendo ingannare, spesse volte rispondesse il vero, quasi a caso e contro il voler suo, per ciò ap-

punto che ignora l'arte del computare; laddove tu, d'essa espertissimo, se volessi ingannare, riusciresti sempre per ciò stesso a ingannare?

IPPIA. Certo, egli è appunto così come dici.

SOCRATE. Che dunque il mentitore possa forse in tutto il resto esser tale, ma non però quanto a' numeri, nè possa calcolando mentire? (11)

IPPIA. Ma no, per Giove; anche quanto a' numeri.

Capo VIII. SOCRATE. Poniamo dunque in sodo pur questo, che qualcuno è mendace anco nel calcolo e ne' numeri.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Or chi potrebb' esser tale? non è egli a supporre, secondo che dicevi or ora tu stesso, perch' uno sia per mentire, ch'egli sia abile a mentire? chè chi a ciò non sia abile, dicevi testè, se tel ricordi, non potria mai divenire mendace.

IPPIA. Ben mel ricordo, e così si disse.

SOCRATE. E non fu dunque testè messo in aperto, che tu eri abilissimo a mentire ne' calcoli?

IPPIA. Certo fu detto anco questo.

SOCRATE. Ma se' tu dunque ugualmente abilissimo nel rispondere il vero nelle computazioni?

IPPIA. Ugualmente.

SOCRATE. Del pari dunque abilissimo a dire il vero ed il falso in fatto di conti; e quest'è l'ottimo in ciò, e il vero calcolatore (12).

IPPIA. Appunto.

SOCRATE. Ma chi dunque mai, o Ippia, è mendace in fatto di calcoli, se non chi è in essi valente? Egli infatti è da ciò: ma egli è pur verace.

IPPIA. Così sembra.

SOCRATE. Vedi dunque, ch'egli è mendace e veritiero ad un tempo quanto ai calcoli stessi; e non già più l'uno che l'altro, ch'egli è l'uno e l'altro insieme; nè v'ha opposizione e contrasto, com'or' ora stimavi tu stesso.

IPPIA. Certo qui non appare.

SOCRATE. Vuo' tu che per altra via facciamo la considerazione?

IPPIA. Se così ti piaccia (13).

Capo IX.

Socrate. Non t'intendi tu anco di geometria?

Ippia. Certo.

Socrate. Che dunque? non è egli la stessa cosa anco nella geometria: chi sia abilissimo tanto ad ingannare quanto a dire il vero intorno alle figure, non è desso il vero geometra?

Ippia. Sì.

Socrate. Ma chi in essa è valente, è forse diverso da costestui?

Ippia. No affatto.

Socrate. Non è in fatti il valente e sapiente geometra abilissimo ugualmente a questo ed a quello? e sovr'ogni altro, quanto alle figure geometriche, quegli potrebb'essere mentitore che in esse è valente? Chè egli abile sarebbe a ciò; laddove chi male le conoscesse, inabile sarebbe a mentire; tanto che non potria divenire mendace chi abile non fosse a mentire, come già è stato fermato.

Ippia. Così è in fatti.

Socrate. Ma prendiamo a considerare anco un terzo esempio, quel dell'astronomo: ed in quest'arte poi tu stimi eziandio di saperne più innanzi de' tuoi predecessori [14]. Non è egli vero, Ippia?

Ippia. Sicuramente. 368.

Socrate. Or non è nell'astronomia il medesimo caso?

Ippia. Così pare, o Socrate.

Socrate. Anco nell'astronomia dunque, se alcuno può esser mendace, egli è il buon astronomo che ha l'abilità di mentire. Non già chi questa non abbia, per ciò ch'egli n'è ignorante.

Ippia. Così par veramente.

Socrate. Il veritiero e il mendace anco in astronomia è dunque lo istesso.

Ippia. Sembra.

Capo X.

Socrate. Orsù dunque, o Ippia, liberamente investiga in ogni fatta di cognizioni, se la cosa stia così daddovero od anzi altramente. Tu se' di certo, nel massimo numero delle arti, il più sapiente degli uomini, com'i' te ne sentii già dar vanto da te medesimo, facendo mostra di molta dottrina e invidiabile in su la piazza presso a' banchi de' negoziatori di denaro [15]. Soggiungesti

poi d'essere andato una talvolta ad Olimpia, avendo fatto di tua mano quanto avevi su la tua persona: e per primo un anello, chè da esso incominciasti, il quale era tuo proprio lavoro, sapendo tu incider pietre da anella; e poi, pur tuo lavoro, un sigillo e una stregghia e un vasello da odore di tua man lavorato; in appresso i calzari dicesti averli tagliati e cuciti tu stesso, e aver intessuto la veste e la sopravveste [18]; e, ciò che a tutti parve mirabilissimo e segnale della tua grande perizia, fu la zona della tunica che tu portavi e che dicesti esser quali son quelle de' Persiani doviziosi, e che pur avevi tu stesso intessuto; narravi inoltre d'esser là giunto recando teco molte tue poesie, canti eroici, tragedie e ditirambi, e in prosa molte scritture d'ogni fatta e ragione; quanto poi alle arti, delle quali testè ragionava, tu giungevi ad Olimpia con ben diversa perizia che gli altri tutti, sì quanto a' ritmi, alle armonie ed alle buone lettere, e sì quanto ad altre molte cose, oltre a queste ch'io credo di ricordarmi. Che anzi, era quasi sul punto di dimenticarmi di quel tuo artificio mnemonico, onde credi esser divenuto famosissimo: ma pur troppo altri molti tuoi pregi or non rammento. Se non che, com'io or ora diceva, ponendo mente alle arti, già abbastanza per numero, onde tu se' maestro, e a quelle degli altri, dimmi, secondo che è stato discorso tra me e te, in che il mendace sia dal veritiero diverso, o se anzi e' non siano un solo e l'istesso? Guarda tu, dottrina o malizia che voglia, o come ti piaccia meglio chiamarla: se non che tu non vi riesci, o amico: chè la non è così la cosa; ma pur di' su, rispondendo.

369.

Capo XI.

Ippia. Non sono al caso, o Socrate, or così su due piedi....

Socrate. Nè mai più lo sarai, com'i' penso: chè s'io dica il vero, ricorda, o Ippia, ciò che dal nostro discorso discende.

Ippia. A' tuoi discorsi veramente, o Socrate, io non pongo gran mente.

Socrate. Certo che questa volta tu non ti vali del tuo artificio mnemonico; manifestamente perchè non credi d'averne d'uopo: ebbene, tel richiamerò a mente io medesimo. Sa' tu d'aver detto, che Achille è veritiero ed Ulisse mendace ed astuto?

Ippia. Certo.

Socrate. Or ben, tu ha' sentito, che il veritiero e il mendace apparisce esser l'istesso; tanto che se fu Ulisse mendace, e' dovette essere ugualmente veritiero, e se fu veritiero Achille, e' dovette pur esser mendace; nè quindi tra' due uomini essere diversità e opposizione, ma uguaglianza?

Ippia. Tu sempre ti piaci, o Socrate, di metter innanzi di cotali discorsi, e sempre prendendo a parte il punto più scabroso del ragionamento, in esso ti soffermi per esaminarlo minutamente, nè mai disputi dell'intiero subbietto, su cui la disputa versa [17]: chè anc'ora, se voglia, in opportuno ragionamento ti metterò in chiaro con molti argomenti, come Omero abbia creato il suo Achille ben migliore d'Ulisse e per nulla mendace, laddove l'altro fe' astuto, maestro d'inganni e ben inferiore ad Achille. E se vuoi, tu alla tua volta contrapponi al mio il ragionamento tuo, per dimostrar che Ulisse è il migliore de' due, e così sapranno i presenti qual di noi meglio ragioni.

Socrate. Mi guardi bene il cielo, o Ippia, ch'io metta per un momento in dubbio non esser tu di me più sapiente; ma sempre uso, allora che qualcuno di alcuna cosa ragiona, di porvi ben sopra la mente, e massimamente se chi parla, io l'abbia in estimazione di sapiente; e, bramoso d'apprendere ciò ch'egli dice, i' lo vo interrogando, ed esamino addentro, e tra loro raffronto le cose discorse, affine d'apprenderle; ma se invece io tenga per un da poco chi parla, nè lo interrogo, nè mi prendo pensiero di ciò ch'e' dice. Conoscerai così chi io estimi sapienti; chè mi vedrai tutto orecchie a' discorsi di cotestui, e di continuo interrogarlo, per averne vantaggio alcunchè imparandone. Ed anco testè, mentre parlavi, io m'andava pensando, che ne' versi da te citati per dimostrare che Achille parla ad Ulisse come ad un uom vanitoso, a me questo sembra ben singolare, se il ver tu parlavi, che Ulisse, l'astuto Ulisse, per nulla non si mostri ingannatore, ma invece un astuto apparisce Achille secondo il tuo ragionamento; ed in vero e' mentisce. Avendo in fatti pronunziato le parole che testè recitavi [18]

Capo XII. 370.

« Odio al par delle porte atre di Pluto
Colui ch' altro ha sul labbro, altro nel core »;

poco appresso soggiunge, che nè da Ulisse, nè da Agamennone si lascerebbe mai persuadere, nè più a lungo resterebbe dinanzi a Troia; ma [19]

« offerti dimani al sommo Giove
E a gli altri numi i sacrifici, e tratte
Tutte nel mare le mie carche navi,
Sì, dimani vedrai, se te ne cale,
Con l' aurora spiegar su l' Ellesponto
I miei legni le vele, ed èsultanti
Tutte di lieti remator le sponde.
Se di prospero corso Ennosigeo
Cortese mi sarà, la terza luce
Di Ftia porrammi su la dolce riva ».

E già prima, quando fa onta ad Agamennone, aveva detto [20]:

« Or dunque a Ftia,
A Ftia si rieda, chè d' assai fia meglio
Al paterno terren volger la prora
Che vilipeso adunator qui starmi
Di ricchezze e d' onori a chi m' offende ».

E dopo aver così parlato una volta dinanzi allo esercito tutto quanto, e l' altra al cospetto degli amici suoi, non mai si vede di poi che siasi accinto all' opera, nè abbia dato mano a varare le navi per far vela alla patria; ma veramente anzi e' non cura d' attener la parola. Ben per ciò, o Ippia, insin dal principio io t' interrogava, dubbioso in me stesso, quale di questi due eroi avesse il poeta creato migliore; e facendo giudizio che ottimi fossero entrambi, è difficile a dire quale l' altro avanzasse e nello ingannare e nel dire il vero ed in ogni altra virtù; chè anco in ciò ambidue si somigliano.

Capo XIII. Ippia. Ma tu non vedi diritto, o Socrate. Chè dov' Achille non è schietto, pur ben si vede ch' egli non fa studiato inganno; ma anzi contro sua voglia, costretto dalle sciagure dello esercito a restare appresso di esso ed a prestargli aiuto. Ulisse, all' incontro, di sua volontà e a bello studio.

Socrate. Tu vuoi ingannarmi, Ippia carissimo, e farti imitatore d'Ulisse tu stesso.

Ippia. Per nulla al mondo, o Socrate; e come tu 'l di' e secondo quale ragione? 371.

Socrate. Perchè tu di' che Achille non fa di deliberato animo inganno, egli che, secondo ne lo ha Omero rappresentato, oltre alla iattanza del dire, era così insidioso maestro d'inganni da mostrarsi di gran lunga più astuto d'Ulisse; a tale da ingannarlo senza ch'e' se ne accorga nemmeno, e da aver fin l'ardimento di porsi in contradizione con sè medesimo al cospetto di lui, senza che Ulisse neppur se ne addia; chè per nessun detto in vero mostra Ulisse d'essersi accorto dello inganno di lui.

Ippia. Che di' tu mai, o Socrate?

Socrate. Non sai tu dunque, che seguitando ancora alcun poco a parlare, ad Ulisse e' dice, che farebbe indietro ritorno allo spuntar dell'aurora, laddove invece ad Ajace non dice già di fare indietro ritorno, ma sì tien altro discorso?

Ippia. E dove mai?

Socrate. Là dov'e' dice (21):

« Alcun pensiero
Non tenterammi di pugnar, se prima
Il Prïamide bellicoso Ettorre
Fino al quartier de' Mirmidoni il foco
E la strage non porti. Ov'egli ardisca
Assalir questa tenda e questa nave,
Saprò la furia rintuzzarne, io spero ».

E tu dunque, o Ippia, vorresti credere questo figlio di Tetide e dal sapientissimo Chirone educato, smemorato a segno che, avendo co' più duri detti fatto poco innanzi rimprovero a' cotali giuntatori, d'un subito poi egli stesso dica di partire ad Ulisse ed indi di restarsi ad Ajace, anzi che ritenere, ch'egli abbialo fatto a sommo studio e dopo aver giudicato, che Ulisse fosse uno stolido e ch'egli medesimo lo avanzerebbe nel fare macchinazioni e nell'intessere inganni?

Ippia. No per fermo ch'io nol credo, o Socrate; ma anzi per la sua stessa semplicità d'animo parlò ad Ajace altramente che Capo XIV.

ad Ulisse; Ulisse all' incontro, che dica il vero od il falso, sempre parla ad inganno.

Socrate. Migliore dunque, siccome sembra, è Ulisse di Achille.

Ippia. Per nulla affatto, o Socrate.

Socrate. E che? coloro che d'animo deliberato ingannano, non apparvero dalla nostra disamina di poco fa migliori di quelli che pur ingannano nol volendo?

372. Ippia. Ma come possono mai, o Socrate, coloro che deliberatamente fanno ingiustizia e a bello studio tendono insidie o recano danno, esser migliori di quelli che pur ciò facciano nol volendo? Egli è certo da usare molta condiscendenza con chi nol sapendo faccia altrui ingiuria, o lo inganni, o gli rechi alcun male; ed ancò le leggi di gran lunga son più severe ver colui che deliberatamente, che non a rispetto di chi, pur nol volendo, arrèchi danno o mentisca.

Capo XV. Socrate. Ve', o Ippia, com' io m'apponessi al vero dicendoti d'essere instancabile nello interrogare i sapienti? e temo daddovero di non avere in me altro di buono, come che in tutto il resto io mi sia un da poco. Chè quanto alla ragione ultima delle cose i' mi sbaglio, nè so ov'ella si trovi. E n' ho in vero sicuro segno in ciò, che quand' io m' imbatta in alcuno di voi per sapienza famosi e a cui tutti gli Elleni fanno di vostra dottrina testimonianza, ben si pare, ch' io nulla mi sappia. In nulla in fatti, per dirla in breve, io la penso come voi la pensate; e qual in vero potrebbe aversi segno maggior d' ignoranza di questo, che uno si trovi co' sapienti in disaccordo? questo sol tuttavia ho in me di buono, a grande mia meraviglia, e che mi salva: ch'io non mi vergogno d'apprendere, e per ciò interrogo ed investigo e serbo grato animo a chi mi risponde, non essendo stato mai ingrato con chi che sia; chè non niegai mai d' avere appreso alcunchè, arrogandomi per mia discoperta l'altrui ammaestramento; che anzi io do lode di sapiente a chi m' instruisce, mettendo in aperto quello ch' io n' abbia appreso. Ed anco questa volta in vero i' non sono d' accordo teco in ciò che tu dici, anzi affatto dissento: e questo so bene, che dipende da me, ch'io mi sono qual sono, per non dire altro intorno a me stesso, nè farmi per

nulla migliore. A me pertanto, o Ippia, sembra affatto il contrario di ciò che tu dici; chi nuoce altrui, e commette ingiustizia, e mentisce, ed inganna, e pecca deliberatamente, e non già senza il concorso della volontà, mi sembra da più di chi quegli atti non volendo commetta. Certo alle volte parmi vera anco la sentenza contraria; e tra le due sentenze i' mi vo dubitando incerto, a cagione sicuramente della mia ignoranza. E in questo stesso momento, quasi soggiaccia ad un accesso, parmi che chi pecca d'animo deliberato, sia in qualche modo da più di chi involontariamente pecchi; e del presente influsso i'accagiono veramente gli anteriori discorsi; sì che ora al momento coloro i quali pecchino involontariamente in cadauno di questi atti, mi sembrino in qualche modo inferiori a chi d'animo deliberato essi atti commetta. Voglimi tu dunque avere in buona grazia, nè niegarmi di prendere in cura l'anima mia: chè certo mi renderai servigio maggiore, se l'anima mi guarisca dalla ignoranza, che non se da malattia il corpo. Se non che, ove tu voglia tenermi un lungo discorso, i' t'avverto, che non riuscirai a sanarmi, perch'io non valgo a tenerti dietro; ma se invece tu t'acconci, come testè, a rispondermi, m'arrecherai gran giovamento; nè a te, mi penso, potrà riuscire molesto. E a questo punto ben io t'invocherò al mio soccorso, o figliuol d'Apemanto; chè come tu m'eccitasti a disputare con Ippia, così or tu, ov'e' non voglia rispondermi, ne lo prega per me. 373.

Eudico. Non è affatto il caso, ben io mi penso, o Socrate, d'alcun priego per nostra parte ad Ippia; chè non già così ha parlato testè, ma anzi ch'e' non sfuggirebbe mai alla interrogazione d'alcuno. Non è vero, Ippia? Non ha' tu detto questo?

Ippia. Sì certo. Ma, Eudico mio, Socrate porta sempre lo scompiglio ne' ragionamenti e si par quasi un giuntatore.

Socrate. Ippia dolcissimo, nol fo già a bella posta, chè allora i' mi sarei sapiente ed abile a seguitare il tuo discorso; ma senza avvedermene, onde tu abbimene compatimento, secondo che dicevi testè meritare compatimento chi, nol volendo, faccia del male.

Eudico. Anco questa volta adunque, o Ippia, non fare altramente; ma in grazia nostra e in grazia di quel che prima dicesti, rispondi a ciò che Socrate ti dimandi.

Ippia. Ebbene, risponderò in grazia della tua preghiera. Orsù via, dimanda come meglio ti piace.

Capo XVI. Socrate. Grandemente pertanto io bramo, o Ippia, di venire considerando ciò che or ora abbiamo discorso: se cioè sia da fare maggiore stima di chi pecca deliberatamente, ovvero no e senza 'l concorso della sua volontà. E a questa considerazione, mi penso, che ora si possa andare per diritta via. Orsù rispondimi: chiami tu mai buono un corridore?

Ippia. Sì certo.

Socrate. Ed anco cattivo?

Ippia. Sì.

Socrate. E non chiami tu buono quello che corre bene, e cattivo quello che male?

Ippia. Sì.

Socrate. Ma corre male quello che lentamente corre, e bene quello che rapidamente.

Ippia. Sicuramente.

Socrate. Quanto alle corse dunque ed al correre, la velocità è bene e mal la lentezza?

Ippia. Ebben che ne viene?

Socrate. Or dunque qual è de' due miglior corridore, quegli che di sua volontà, o quegli invece che, pur nol volendo, corre lentamente?

Ippia. Certo quegli che di sua volontà.

Socrate. E correre non è egli fare qualche cosa?

Ippia. Fare di sicuro alcun che.

Socrate. Ma se è fare, non è egli ancora commettere un qualche atto?

Ippia. Certamente.

Socrate. Chi dunque corre male, fa questo atto del correre male e vergognosamente.

Ippia. Male; come no?

Socrate. Ma corre male chi corre lentamente.

Ippia. Sicuro.

Socrate. E 'l buon corridore compie male e vergognosamente quest'atto di sua propria volontà, laddove, senza pur volerlo, il corridore cattivo.

Ippia. Così pare.

Socrate. Per la corsa adunque è egli a far minor conto di chi, nol volendo, compie male l'atto del correre o di chi pur volendolo?

Ippia. Quanto alla corsa sta così certamente.

Socrate. E come la sta per la lotta? qual è lottatore migliore, chi cade di sua volontà o chi nol volendo? 374.

Ippia. Quegli che di sua volontà.

Socrate. E nella lotta più brutto e più turpe è cadere o rovesciare a terra?

Ippia. Cadere.

Socrate. Anco nella lotta dunque chi fa male e turpemente la parte sua per deliberato animo, è lottatore migliore di chi la faccia ugualmente male, senza che il voglia.

Ippia. Così pare.

Socrate. Ma e non è lo stesso per ogni altro esercizio del corpo? Non è egli chi sia meglio conformato del corpo, che può fare ambo le parti e del forte e del debole, e del deforme e del bello: tanto che, quanto al caso de' brutti atti del corpo, di sua volontà li faccia chi meglio è conformato, e pur senza volerli fare, chi è deforme?

Ippia. Quanto alla forza del corpo così sembra che sia.

Socrate. E quanto alle belle movenze, o Ippia? Non è egli d'un corpo ben conformato di fingere a sua posta una brutta e sconcia figura, dove invece, pur senza volerlo, la fa tale chi è di corpo deforme? Non ti sembra così?

Ippia. Certamente.

Socrate. La deformità volontaria del corpo attiene dunque a virtù; la involontaria invece a vizio del corpo.

Ippia. Sembra.

Socrate. E che di' tu della voce? quale dici migliore, quella che volontariamente o quella che involontariamente stona?

Ippia. Quella che volontariamente.

Socrate. E peggiore l'altra che stona pur non volendo.

Ippia. Sì.

Socrate. E tu che preferiresti di possedere, le buone o le male parti?

Ippia. Le buone parti.

Socrate. Che sceglieresti tu dunque d'avere de' piè che zoppicassero quando lor piacesse di zoppicare, ovvero quando non lo volessero?

Ippia. Quando loro piacesse.

Socrate. E lo zoppicare de' piè non è egli un vizio ed una deformità?

Ippia. Sì certamente.

Socrate. E che? l'indebolimento della vista non è egli un vizio degli occhi?

Ippia. Sì.

Socrate. E quali occhi preferiresti tu d'avere, tali co' quali si potesse, volendo, travedere o vedere confusamente, ovvero tali che involontariamente così ne facesser vedere?

Ippia. Que' primi di certo.

Socrate. Tu stimi, vuol dire, migliori le parti di te medesimo, le quali volontariamente prestino male l'ufficio loro, che non quelle le quali involontariamente?

Ippia. Sì, quelle appunto.

Socrate. Dunque una sola e identica ragione vale per tutto ciò, sian le orecchie, le narici, la bocca e gli altri sensi tutti; che cioè non sieno da scérre quelli che, pur non volendo, fan difetto, e invece siano da preferire come buoni quelli che possono difettare, se vogliano.

Ippia. Parmi.

Capo XVII. Socrate. E ancora: di quali strumenti l'uso riesce migliore, di quelli onde uno, se voglia, fa mal uso, ovvero di quelli onde, pur nol volendo, lo fa tale? e, per esempio, quale timone sarà a ritenersi migliore, quello col quale mal si governi la nave, pur nol volendo, ovvero quello, onde di propria volontà solamente?

Ippia. Quello, onde di volontà propria.

Socrate. Non è egli così dell'arco e della lira e delle tibie e d'ogni altro strumento?

Ippia. Tu di' bene.

375. Socrate. E di'; anco per possedere un cavallo, non è egli meglio averlo di tal natura, che possa andar di mal passo, se 'l voglia, anzi che nol volendo?

IPPIA. Certo, se 'l voglia.

SOCRATE. Egli è adunque tale il migliore.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Dunque con un cavallo d'ottimo spirito anco gli atti che son propri di lui, si fan male quando si voglia, mentre anco non volendo, con un cavallo di spirito men buono (22).

IPPIA. Affatto esattamente.

SOCRATE. E del cane e degli altri animali tutti non è egli lo stesso?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E che dunque? anco d'un arciere meglio è possedere l'anima, la quale volontariamente falli il tiro, che non tale che lo falli involontariamente?

IPPIA. Quella che volontariamente.

SOCRATE. Questa dunque, non è vero, è preferibile per trar saette?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E dunque quella che senza volerlo falla i tiri, non è meno stimabile di quella che li falla volontariamente?

IPPIA. Quanto al trar dardi, di certo.

SOCRATE. E che di' tu per la medicina? quand'ella può volendo arrecar danno a' corpi, non è più avanzata a rispetto dell'arte?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Anco per quest'arte adunque è migliore l'un caso dell'altro.

IPPIA. Migliore.

SOCRATE. E dunque? pur nel suonare la cetra e le tibie, e in ogni sorta arti e scienze, non è egli da preferire quel tal grado di esse che, se voglia, fa danno, o falla, o dà mal effetto; e da tener in minor conto l'altro che a ciò riesce pur nol volendo?

IPPIA. Così pare.

SOCRATE. Quindi certamente anco le anime de' servi preferiremmo avere di tali che volontariamente, piuttosto che senza volerlo, o manchino al dover loro, o ci facciano del male, come che siano a ciò migliori.

IPPIA. Sì.

SOCRATE. Che dunque? e l'anima nostra propria non vorremmo noi averla quanto migliore?

IPPIA. Certamente.

SOCRATE. E sarà ella migliore quando volontariamente, o quando involontariamente pecchi e rechi altrui danno?

IPPIA. Sarebbe in vero un tremendo caso, o Socrate, se chi faccia deliberatamente ingiustizia, avesse a ritenersi migliore di chi la fa senza volerlo.

SOCRATE. E pure questo è messo in aperto da ciò che siam venuti dicendo.

IPPIA. Ma non in vero per me.

Capo XVIII. SOCRATE. Ed io mi credeva, o Ippia, che a te pure dovesse sembrare così; ma continua a rispondermi: la giustizia non è ella in certo modo una facoltà ovvero una scienza, o l'una e l'altra ad un tempo? od anzi non è ella necessità, che la giustizia sia veramente un qualche modo di esse?

IPPIA. Sicuramente.

SOCRATE. Dunque se la giustizia è potenza dell'anima, l'anima meglio potente è anco più giusta? migliore in fatti, o egregio uomo, a noi parve.

IPPIA. Certo ci parve migliore.

SOCRATE. E per la scienza: l'anima meglio sapiente non sarà ella più giusta, e più ingiusta la meno culta?

IPPIA. Sì.

SOCRATE. E dove la giustizia tenga dell'una e dell'altra? l'anima che ambedue le possegga, scienza e forza, non sarà ella più giusta, e più ingiusta quella che s'abbia men d'istruzione? non è egli necessario che sia così? (23)

IPPIA. Così sembra.

SOCRATE. Dunque l'anima e più forte e più sapiente ci si mostrò la meglio potente tanto a operare il bene che il male in ogni azione?

IPPIA. Certamente.

376. SOCRATE. Or dunque, quand'ella qualche cosa di brutto commetta, volontariamente lo commette per la sua forza e l'abilità sua; e queste poi, vuoi insieme, vuoi separatamente, alla giustizia fan capo.

Ippia. Sembra.

Socrate. E di vero fare ingiustizia è mal fare; non farla è oprar bene.

Ippia. Sì.

Socrate. Or dunque l'anima meglio potente e migliore, se faccia ingiustizia, la farà deliberatamente, e l'anima meno eletta senza volerla fare?

Ippia. Così pare.

Socrate. E buon uomo quegli è che ha buona l'anima; cattivo quegli che l'ha cattiva?

Ippia. Certamente.

Socrate. Egli è dunque dell'uomo da bene il fare ingiustizia volendola, e del cattivo non la volendo, se pure l'uomo buono ha buona l'anima.

Ippia. Per certo ch'egli l'ha tale.

Socrate. Chi dunque deliberatamente pecca e fa turpi e ingiuste azioni, o Ippia, se pur tale vi sia, altri esser non può che l'uomo buono a qualche cosa.

Ippia. In niun modo, o Socrate, io tel posso concedere.

Socrate. Neppure io a me stesso, o Ippia: ma pur ciò di necessità ne risulta da' nostri discorsi. Io tuttavia, come già ti diceva, sempre mi vo or per un verso or per l'altro, aggirando intorno a queste ricerche, nè mai giungo all'istessa sentenza; nè, quanto a me, è da meravigliare, che così vada vagando nella ricerca, come d'ogni altro volgare ignorante; ma se anco a voi sapienti accade d'andare vagando incerti, questo per noi è veramente grave, che neppur accostandoci a voi, potremo cessare da questo andar vagando continuo.

ANNOTAZIONI

(1) Diogene Laerzio III. 60 indica il nostro dialogo con queste parole: Ἱππίαι δύο· πρῶτος, ἡ περὶ τοῦ καλοῦ, δεύτερος ἡ περὶ τοῦ ψεύδους, ἀνατρεπτικός. Quindi il titolo che si trova apposto al nostro dialogo ne' ms.: l'Ippia minore o del mendacio.

(2) Non i soli tre interlocutori del dialogo, ma insieme con essi anco altri, come appare dalla pag. 369. cap. XI. in fine. De' tre interlocutori del dialogo vedi nel Proemio.

(3) Di quest'Apemanto non abbiamo notizia veruna. Dal nostro luogo è permesso argomentare, sia stato uno di que'tanti ateniesi studiosi e amanti della cultura, che si recavano ad onore di ospitare i Sofisti.

(4) Ippia nella lezione, a così dire, che ha tenuto, come dalla pag. 364. amplissima e dottissima, ha parlato, secondo che era l'uso de' Sofisti, di questo e di quel poeta, e massimamente d'Omero. Di quest' uso de' Sofisti avremo un bel riscontro nel Protagora p. 338. Della dottrina omerica de' Sofisti ha trattato il Nitzsch ne' suoi proleg. ad Ion. p. 4. e seg.

(5) Di quest' uso de' Sofisti d'appresentarsi a' grandi giuochi d'Olimpia ci parla anche Filostrato nelle Vite de' Sofisti.

(6) Ho ritenuto la lezione πιστευτικῶς. Altri hanno πυκτευτικῶς, onde il Serrano: «corpore pugilice obfirmato».

(7) La lezione ἀπελείφθην per ἐπελείφθην data da alcuni codici, risale già al Serrano, e pare fosse pure ne' ms. Ficiniani, da che il Ficino tradusse: «quaedam me verba subterfugerunt».

(8) καὶ ἐν Λιταῖς. Che il canto IX dell'Iliade fosse dagli antichi indicato col nome di Λιταί, è cosa notissima. Platone con questo stesso titolo lo indicherà pure nel Cratilo p. 428. C.

Il luogo che il Sofista recita, è dal v. 308. in poi: noi abbiam creduto di dover riportare la traduzione del Monti; ma qui dobbiamo notare che i migliori ms. platonici danno il v. 310. altrimenti dalla volgata omerica

ὥςπερ δὴ κρανέωτε καὶ ὡς τελέεσθαι οἴω

in luogo di:
ὥςπερ δὴ φρονέω che sappiamo essere stato preferito da Aristarco per l'attestazione dello Scolio veneto, e di καὶ ὡς τετελεσμένον ἔσται.

Il v. poi 311.

ὡς μή μοι τρύζητε παρήμενοι ἄλλοθεν ἄλλος

che il Monti ha tradotto:

«Onde cessiate di garrirmi attorno»

dal sofista è intralasciato, non facendo al caso suo.

(9) Al sofista riesce molesto questo procedere per dimande e risposte, e ha fretta di poter tornare alle sue ἐπιδείξεις. È questo uno de' luoghi in cui lo Schleiermacher vede la studiata imitazione del Protagora.

(10) La massima parte de' codici ha solamente: φρόνιμοι δὲ ὄντες οὐκ ἐπίστανται, tralasciando ὅ τι ποιοῦσιν ἢ ἐπίστανται. La lezione però da noi accolta ha l'autorità dell'Aldina, della I. Basileense e de' mss. de' quali usò il Ficino, che tradusse: «ignorant ne quod faciunt, an sciunt?»

(11) *Nè potrà calcolando mentire.* Il Ficino invece: «neque de numero mentietur», perchè i suoi mss., come molti che ne abbiam noi, leggevano οὐδὲ ἀριθμὸν ἂν ψεύσαιτο. La correzione appoggiata ad ottimi codici, risale al Serrano.

(12) Contro la fallacia di questa conclusione discute Aristotele nel luogo già sopra citato nel nostro proemio: Metafis. IV. pag. 1027. col. 1. ed. dell'Acad. Ne riportiamo la traduzione dell' illustre amico nostro Ruggiero Bonghi. «Così si confuta quel ragionamento dell' Ippia, che lo stess' uomo sia falso e vero. Di fatto, ci si piglia per falso chi può dire il falso; che è chi sa ed ha prudenza: e di più, per migliore chi è cattivo di volontà sua. E raccoglie questa falsità mediante questa induzione: chi può zoppicare a posta sua, è migliore di chi zoppica per forza, intendendo per zoppicare l' imitare un zoppo: poichè se uno si fa zoppo a posta, forse anche in questo, come per gli atti morali, il peggiore sarebbe lui». (Metafisica d' Aristotile volgarizzata e commentata da Ruggiero Bonghi, pag. 326. Torino 1854.).

Il Bekker ha avuto come sospetto le parole che noi abbiam tradotto «e questi è l' ottimo in ciò ed il vero calcolatore»; ma le parole che poscia soggiunge Socrate e in cui è ripetuto l'ἀγαθός, tolgono di mezzo ogni dubbio. Confesseremo qui al nostro benevolo lettore che nel tradurre quest' ἀγαθός abbiamo trovato molta difficoltà, e perciò ora l' abbiamo reso con «ottimo» ora con «valente» secondo che ci pareva dal contesto italiano apparisse più chiara la significazione assoluta che ha l' aggettivo greco, il quale all' Ast, Platon's Leben u. Schrift. pag. 464, servì d' argomento per toglier fede all' autenticità del dialogo.

(13) Il testo ha εἰ ἄλλως γε σὺ βούλει. Ma già il Bekker ebbe sospetto l' ἄλλως e dopo lui lo Stallbaum e l' Hermann. Noi l' abbiamo affatto soppresso, massimamente da che notammo come il Ficino abbia semplicemente «ut lubet»; nè valsero a persuaderci in favore dell' ἀλ-

λῶς le parole del Graeser che s' è fatto difensore di esso contro il Bekker. Adversar. pag. 29.

(14) *Anco un terzo esempio*: καὶ τὸ τρίτον, dice il testo. Ma lo Schleiermacher fondandosi in ciò che lievissimo divario poteva essere per gli antichi tra l'astronomo, il matematico e il geometra, vorrebbe soppresso il καί. Se non che qui il Socrate platonico a bello studio distingue questi diversi cultori della scienza. Degli studi astronomici d'Ippia sofista vedi anche nel Protagora pag. 315. C.

(15) A questo luogo che è splendido documento della vanitosa ostentazione del Sofista e di cui è detto nel Proemio qual uso facesse già Cicerone, accenna direttamente Temistio Oraz. XXIX. pag. 347. C. Quanto *a' banchi*, ἐπὶ ταῖς τραπέζαις, è da intendere quella parte del mercato frequentata specialmente da' nobili e da' doviziosi in cui si facevano le negoziazioni in denaro. Questi negoziatori in denaro, o τραπεζῖται, come li chiamavano ad Atene, ebbero nell'antichità grande importanza; erano de' veri banchieri che facevano grosse speculazioni, ben diversi da' piccoli cambiatori di monete ad aggio che avevan nome di ἀργυραμοιβοί o κολλυβισταί. L'Hülmann nell'Handelsgeschichte der Griechen pag. 187. e il Boeckh nella Staatshaushaltung I. p. 177. ce ne hanno dato conto esattissimo. Prendevano costoro a modico censo i capitali di chi non sapesse o non volesse amministrare il suo proprio denaro, ed essi poi li collocavano a molto più grosso interesse. Potendo il mutuante ridomandare il suo denaro ogni volta che gli piacesse, accadeva che per mano de' trapeziti anco i grossi pagamenti si facessero con la massima facilità, bastando far cancellare nel libro del trapezita la somma che si pagava, per iscriverla nella partita di quello a cui era da fare il pagamento. L'esercizio di questo genere di mercatura era più particolarmente proprio de' meteci. Cf. Apologia p. 17. C.

(16) È noto come il Greco portasse per lo più due vesti, il χιτών e l'ἱμάτιον o περίβλημα. La zona di cui si parla in appresso recingeva il χιτών a' fianchi e da essa i bellimbusti facevan discendere i λήκυθοι o le ampolle odorose e gli altri arnesi che potessero occorrere sia a' bagni sia nelle altre pratiche della vita, nel cui numero era la stregghia, στλεγγίς che il Boeckh giustamente ragguaglia a un nostro pettine: Staatshaushaltung II. p. 330.

(17) Vedi un rimprovero presso a poco uguale fatto a Socrate nell'Ippia maggiore p. 304. a. ed anche 301. a.

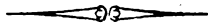
(18) Sono i versi 312. 313. del I. ovvero del canto IX. dell'Iliade.

(19) Ivi: versi 357-363. Noi abbiamo trascritto con lieve mutamento la traduzione del Monti.

(20) Nell'A. o primo dell'Iliade, versi 169-171. Nel verso 169 è una variante di poco momento; il nostro testo ha: ἐπειὴ πολὺ λῷόν ἐστιν. La volgata omerica invece: ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτερόν ἐστιν.

(21) Iliade libro I., IX., 360. e seguenti. Tutte queste citazioni spiacciono allo Schleiermacher, il quale, in tutto questo luogo, dichiara di non riconoscere l'arte platonica.

(22) L'antica lezione ἑκουσίως ἂν ποιοῖ τὰ δὲ τῆς πονηρίας ἀκουσίως che era stata cagione di molti tentativi critici, è stata felicemente corretta dal Bekker con l'aiuto de' mss. τῇ δὲ τῆς πονηρᾶς ἀκουσίως.

(23) Il Ficino scrive: Quid si utrumque? an non quae ambo haec habet, scientiam scilicet et potentiam, iustior erit? quae non habet, iniustior?» Dovè quindi avere sott' occhio una lezione diversa dalla nostra, che il van Heusde tentò d'emendare.

IONE

PROEMIO

ALL' IONE

I.

Testimonii d'antichi, ricerche critiche di moderni ne fan certi dell'altissimo onore in cui s'aveva il canto omerico all'età di Platone. Quel canto, la cui recitazione avea soddisfatto a tutti i bisogni intellettivi della Grecia antichissima, era allora addivenuto vero e proprio oggetto di studio e fonte della cultura che a libero uomo conviensi. Un'antica legge fermava, che nella maggiore solennità quinquennale d'Atene se ne facesse pubblica recitazione per dimostrare a tutti gli Elleni, come i cittadini di quella gloriosa città avessero il bello in onore e predilezione (1); mentre d'altra parte la lettura, il mandare a memoria e l'esporre con bel garbo i poemi omerici era il fondamento

(1) Riferisco il luogo celebratissimo dell'oratore Licurgo: in Leocrat. § 102. pag. 209. Reiske: βούλομαι δ'ὑμῖν καὶ τὸν Ὅμηρον παρασχέσθαι ἐπαινῶν. οὕτω γὰρ ὑπέλαβον ὑμῶν οἱ πατέρες σπουδαῖον εἶναι ποιητήν, ὥστε νόμον ἔθεντο καθ'ἑκάστην πενταετηρίδα τῶν Παναθηναίων μόνου τῶν ἄλλων ποιητῶν ῥαψῳδεῖσθαι τὰ ἔπη, ἐπίδειξιν ποιούμενοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων προῃροῦντο· εἰκότως. οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν ἀλλ'ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγων καὶ ἀποδείξεων τοὺς ἀνθρώπους συμπείθουσιν.

della educazione de' giovanetti (1). Quindi que' frequenti conversari su la poesia omerica che noi vediamo tra' sofisti e i socratici; quelle citazioni omeriche, onde abbondano gli oratori e gli scrittori di filosofia e d'istoria (2). Ma a lato a questo culto, a così dire, pubblico de' poemi omerici, che non ha forse storico riscontro, se non in quello de' fiorentini del sec. XIV. e XV. per Dante, due categorie di studiosi d'Omero vogliono esser messe in particolar luce per prepararci alla lettura dell' Ione platonico. Chiamerò la prima col nome platonico d'omeridi; con quello più volgare e noto di rapsodi la seconda. L'omerida o l' Ὁμήρου ἐπαινέτης, che è poi il titolo che Socrate dà ad Ione alla fine del dialogo, è al di sopra del rapsodo; dagli omeridi, quasi fossero i giudici della sua propria arte, Ione attende il suo premio, pag. 530 e. Ἐπαινέτης d'Omero è non solo chi accetti e faccia sua propria la dottrina di lui (3), ma chi da lui ripeta ciò ch'egli è (4) e ciò che sa; quindi e' proclama

(1) Isocrate nel Panegirico 159: οἶμαι δὲ καὶ τὴν Ὁμήρου ποίησιν μείζω λαβεῖν δόξαν, ὅτι καλῶς τοὺς πολεμήσαντας τοῖς βαρβάροις ἐνεκωμίασε, καὶ διὰ τοῦτο βουληθῆναι τοὺς προγόνους ἡμῶν ἔντιμον αὐτοῦ ποιῆσαι τὴν τέχνην ἔν τε τῆς μουσικῆς ἄθλοις καὶ τῇ παιδεύσει τῶν νεωτέρων, ἵνα πολλάκις ἀκούοντες τῶν ἐπῶν ἐκμανθάνωμεν τὴν ἔχθραν τὴν ὑπάρχουσαν πρὸς αὐτούς, καὶ ζηλοῦντες τὰς ἀρετὰς τῶν στρατευσαμένων τῶν αὐτῶν ἔργων ἐκείνοις ἐπιθυμῶμεν.

(2) Parecchi dialoghi del nostro A. stanno a conferma di ciò che diciamo, e troppo lungo sarebbe far qui la citazione di tutti i luoghi. Anche dalle memorie socratiche di Senofonte la cosa apparisce manifestissima: cf. I. 2. 58.; I. 4. 3.; II. 6. 11.; III. 1. 4.; III. 2. 1. e II. 4. 2. 10.; IV. 6. 15. Vedi anche il Simpos. 3. 5. seq.; 4. 6. seq.; 4. 45.; 8. 30. 31. Chi volesse vedere quanto e qual uso de' versi omerici abbiano fatto gli antichi scrittori, ricerchi la Homerica Dissertatio Prior del Sengebusch.

(3) Vedi il principio del Protagora. Cf. Ast ad Leges pag. 59.

(4) È così che nel I. delle Leggi pag. 633. Minosse è chiamato ὁ τοῦ Διὸς ἐπαινέτης, come quegli che riportava a Giove le sue leggi quasi al loro primo autore.

Omero il primo maestro di tutta la greca civiltà; da esso doversi attingere la sapienza per governarsi nel mondo, e a' suoi precetti conformare la vita [1]. Un giovine che si prepara a professare questa dottrina, ci è offerto da Senofonte nel suo convito; ivi tutto innamorato del suo autore Nicerato, che l'ha tutto quanto a memoria, esclama: « Vo' già sapete, che Omero dettò sapientissimi versi, a così dire, su tutti gli umani argomenti » [2]. E a questa dottrina no' conosciamo quali maestri lo informassero: Stesimbroto da Taso e Anassimandro [3]. D'Anassimandro non abbiamo molte notizie. Carlo Müller [4] sospettò fosse quello stesso storico Milesio di cui fan ricordo Diogene Laerzio e Suida [5]. Secondo Suida egli avrebbe fiorito a' tempi di Artaserse Memnone (405-359 a. C.) e dettata una esposizione Συμβόλων πυθαγορείων; ma una certa indagine del nome di Anassimene e d'Anassimandro, e 'l calcolo del tempo mettono in dubbio la conghiettura del Müller, e ne fanno credere facilmente, sia piuttosto un Anassimandro da Lampsaco; dove, è noto, come fiorissero gli studi omerici alla fine del secolo V., sì che sia agevole conghietturare che dopo Anassagora Clazomenio, il quale vi pose stanza, la dottrina omerica da lui esposta avesse in appresso a cultori Metrodoro e Anassimandro da Lampsaco. Ben più noto

(1) Vedi la Politeia X. 606. E.
(2) Simposio IV. 6.
(3) Vedi Simposio III. 6. e avverti, come là sia nettamente distinta la stupida genia de' rapsodi (ἔθνος ἠλιθιώτερον ῥαψῳδῶν) dalla classe, a cui Anassimandro e Stesimbroto appartengono.
(4) Histor. Graec. fragm. aux. notis et prolegom. illustrav. indice pl. instrux. Car. et Theod. Mulleri. Vol. II. 67. Par. Didot.
(5) Eudocia 49. s. v. Ἀναξίμανδρος Ἀναξιμάνδρου Μιλήσιος ὁ νεώτερος. Diog. Laert. II. 2.

ci è Stesimbroto da Taso. Suida (1), uno de' βίοι d'Omero (2), e Taziano lo dicono maestro di quell'Antimaco da Colofone, la cui recensione omerica, o, come si direbbe oggi, la cui edizione del testo omerico fu tra le più ricordate di quelle che gli Alessandrini chiamarono ἐκδόσεις παλαιαὶ κατ' ἄνδρα (3). La sua età ci è determinata da due testimonianze ugualmente sicure: Plutarco lo dice coetaneo a Cimone (4) e della stessa età di Pericle lo dice Ateneo (5); nel 430. a. C. era ancora in vita, da che, per attestazione di Plutarco (6), e' fece ricordo in una sua scrittura, di cui Ateneo ci ha conservato il titolo e qualche frammento,

(1) S. v. Ἀντίμαχος.

(2) L'antichità ci ha tramandato ben otto vite di Omero che trovi in un sol corpo riunite da A. Westermann nel libro da lui pubblicato sotto il titolo βιαγρόφοι in Brunswich 1847. Di queste quattro sono anonime: la quarta, quinta, sesta ed ottava; alcune portano ingannevolmente de' nomi storici illustri: per esempio, una va sotto il nome d'Erodoto e un'altra sotto quel di Plutarco. Ma lo studio critico di questi documenti dell'antica erudizione, non è mestieri di dire, che ad altro non riesce, se non a riconoscere sparso per tutta la Grecia ionica l'epico canto.

(3) È noto per gli Scholia Veneta, che gli Alessandrini distinsero le antiche recensioni del testo omerico in due classi: κατὰ πόλεις e κατ' ἄνδρα; che è come dire in servigio delle città e individuali. Quanto alle ἐκδόσεις κατὰ πόλεις che sappiamo essere state sette: di Chio, di Cipro, di Sinope, di Marsiglia, l'Eolica, l'Argolica e la Cretica, è un'importante questione non risoluta, se s'abbiano da riguardare come fatte e condotte per pubblico mandato delle città. Le edizioni κατ' ἄνδρα o, come dire, le recensioni individuali non risalgono oltre la guerra del Peloponneso, se non forse sol' una, quella appunto di Antimaco. Di queste ne' Lessici e negli Scolii se ne trovano ricordate pur sette: d'Antimaco da Colofone, d'Euripide, probabilmente il cognato del poeta, di Cassandro; ἐκ τοῦ νάρθηκος, quella che si disse apparecchiata da Aristotele per Alessandro; la quinta porta il nome di Apellicone Teio, e le altre due di Sosigene e di Filemone.

(4) Plutarco in Cimone 4.

(5) Ateneo XIII. pag. 589.

(6) Plutarco in Pericle 36.

di Santippo il figlio ben amato di Pericle che precedette il padre nella tomba apertagli dalla pestilenza. Oltre i due Omeridi che Socrate nel Simposio Senofonteo ci dice essere stati i maestri di Nicerato, altri ne abbiamo che sono ricordati dal Nostro e che Ione accetta quali giudici del suo valore. Metrodoro da Lampsaco, ho già detto poco sopra, aver seguito la dottrina d'Anassagora Clazomenio; or debbo aggiungere, ch' ei la svolse e le die' diffusione. Quel severo giudizio che, inoltrandoci in questi studi platonici, no' troveremo pronunziato da Platone contro i poemi omerici, sì che non dia ad essi ricetto nel suo stato ideale, ebbe per primissimi autori i Pitagorici, Senofane poeta filosofo, ed Eraclito (1). A difendere il poeta dalle accuse de' filosofi, Anassagora ebbe ricorso ad un sistema d'allegorie per metà morali e per metà fisiche; delle quali ingegnose cavillazioni Metrodoro si fece interprete e diffonditore, sì per via dell' insegnamento orale, e sì per una scrittura περὶ Ὁμήρου che si trova citata (2). Glaucone, che altri vorrebbe mutato in Glauco, abbenchè pur Aristotele faccia ricordo d'un Glaucone omerico (3), fu da Regio; e gli scrittori posteriori e gli Alessandrini massimamente,

(1) Diog. Laerzio L. VIII. 21. Suida s. v. Πυθαγόρας.

(2) Diog. Laerzio II. 11. Taziano, ad Graec. cap. 21. Riporto il luogo di Taziano come quello che è non facile, venga a mano: καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ Περὶ Ὁμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται, πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων· οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσι, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. καὶ τὸν Ἕκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἁπαξαπλῶς Ἕλληνάς τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας χάριν οἰκονομίας ἐρεῖτε παρεισῆχθαι, οὐδενὸς ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων.

Gli Scolii veneti ci hanno poi conservato qualche esempio delle spiegazioni fisiche di Anassagora ad Omero: vedi al Libro π. 161.

(3) Aristot. Poet. XXV.

spesso citarono Glauco Regino. Plutarco (1) lo fa autore d'una scrittura su' poeti e musici antichi, alla quale manifestamente egli attinge con frutto. Uno Scolio ad Euripide (2) ci dà un'importante notizia della dottrina di Glauco da Regio: egli ritenea non omerici i versi Ciprii, e quindi ci apparisce uno de' *Chorizonti* più antichi. Un altro omerico, non ricordato da Senofonte nè da Platone, ebbe pur Regio, e fu quel Teagene Regino, che la indicazione di Taziano e lo Scoliaste Veneto (3) ci danno come 'l più antico scrittore di cose omeriche.

Tutte queste notizie che no' siamo andati ricercando per l'antichità, bastano a farne certi della esistenza d'una categoria di studiosi, che davano opera alla diffusione e alla interpretazione della sapienza omerica. Son questi gli antichi omerici a cui accenna Aristotele, non veramente per loro onore (4), o gli antichi critici, come li chiama Aristonico (5); a lato a' quali, ma ben diversi da essi per la instituzione e per gl'intendimenti, stanno i rapsodi. All'età di Platone, non è dubbio nessuno, l'ufficio del rapsodo limitavasi alla sola recitazione o declamazione de' canti omerici accompagnata dal gesto. Quante volte Platone fa di essi ricordo, no' troviamo che costantemente e' li numera tra'

(1) Plutarco. De Musica 4. e 7.

(2) Ad Eurip. Hecubam 41.

(3) Taziano lo fa contemporaneo di Cambise: e lo Scolio a Υ. 67. dopo riferita una certa spiegazione allegorica, aggiunge queste parole: οὗτος μὲν οὖν τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ, καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὁμήρου. Negli Scolii poi alla grammatica di Dionigi il Trace, Anecdota Bekk. vol. II. p. 729, e negli Anecdota Ox. del Cramer vol. IV. pag. 308. Teagene da Regio è celebrato come il primo fondatore dell'arte della grammatica.

(4) Aristot. Metaph. XIV. 6. ὅμοιοι δὴ καὶ οὗτοι τοῖς ἀρχαίοις Ὁμηρικοῖς, οἳ μικρὰς ὁμοιότητας ὁρῶσι, μεγάλας δὲ παρορῶσιν.

(5) Aristonico E. 83. τοὺς ἀρχαίους κριτικούς.

minori ministri dell'arte poetica in compagnia degli attori dramatici e de' citaredi (1). Quale giudizio facesse Socrate di cotali artisti, no' l'abbiamo da due luoghi di Senofonte: nel Simposio e' li chiama una genia d'imbecilli (2); e, nelle Memorie socratiche, Eutidemo rispondendogli, com'e' non voglia farsi rapsodo, dice di saper bene, che i rapsodi studiosissimi sono de' carmi, ma quanto a loro de' grandi stolti (3). Questa severità del giudizio di Socrate, che giustamente lo Steinhart (4) dice aver fatto su l'animo del giovine Platone una grande impressione, ci spiega, perchè i rapsodi nelle scritture platoniche siano abbassati alle parti di veri e proprî istrioni (5); tanto che non v'abbia per essi nè lode, nè vitupero, se non per ciò che attiene alla pronunzia e all'azione (6). Con uno studio comparativo diligentissimo delle parole, onde Platone e i suoi contemporanei indicarono l'esercizio dell'arte rapsodica, il Nitzsch è riuscito a dimostrare, che all'età di Platone e de' successori suoi la ῥαψωδία altro non era se non la recitazione continua, o la declamazione che voglia dirsi non interrotta de' carmi specialmente epici (7). Il perchè le parti de' rapsodi a questo tempo, qualunque sia stato il valore di quel Cine-

(1) Vedi Politeia II. pag. 373. b. Leggi VI. pag. 764. d. VIII. pag. 834. d.

(2) Simpos. III. 6. οἶσθά τι οὖν ἔθνος, ἔφη, ἠλιθιώτερον ῥαψῳδῶν;

(3) Memor. Socr. IV. 2. 10.

(4) Einleitung. Vol. I. pag. 3. della trad. ted. di G. Müller.

(5) Vedi per es. il III. della Politeia pag. 395.

(6) Vedi il II. delle Leggi pag. 658. b.

(7) Due autorità allega specialmente il Nitzsch in appoggio della sua tesi: nel Fedro p. 277. e. λόγοι ῥαψῳδούμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως son detti i discorsi filati, non interrotti cioè da un altro interlocutore; d'altra parte, nell'ultimo capo della poetica, Aristotele distingue i ῥαψῳδοῦντας e i διᾴδοντας, o i recitatori di carmi tutti d'un fiato e quelli che con alterna vece li venivano recitando.

to da Chio, di cui parla il Wolf [1], non sono da confondere affatto con quelle ben più nobili de' rapsodi dell'età anteriori, quando Terpandro sposava l'accompagnamento musicale al canto omerico; sono de' veri recitatori e declamatori di versi, che dall'alto d'un palco, coronati la fronte come i coreuti della tragedia, in un determinato vestimento, accompagnati probabilmente dalla cetra e dal flauto, andavano ritraendo con la parola e co' moti ogni movimento della narrazione o della descrizione. E di questo decadimento della rapsodia come esercizio d'arte, non è affatto difficile di trovar la cagione nel grande avanzamento del drama e della dramatica. Come nel drama, secondo una felice parola di C. Ottofredo Müller, il poeta sperimentava in sè, e poi al suo pubblico faceva sperimentare la situazione dell'eroe che mettea su la scena; così anco i rapsodi erano, come li chiamò il Goethe, sperimentatori del poeta, perciò che provavano, quanto l'altissimo canto potesse su gli animi.

II.

Uno di questi sperimentatori del poeta, come li chiamò il poeta tedesco, o un di questi imbecilli, secondo la dura parola di Socrate, ci si offre interlocutore nel nostro dialogo. Ione da Efeso, a noi noto soltanto per questa scrittura platonica, non può affatto confondersi con quel suo omonimo contemporaneo, Ione da Chio, poeta di tragedie e di ditirambi, che l'antichità tenne in conto di uomo dottissimo [2].

(1) Prolegomena ad Homerum Sect. XXIII.

(2) V. Bernhardy. Grundriss der Griechisch. Litteratur II. Th. II. B. pag. 49. della 2.a edizione.

Che Platone ci offra il suo Ione ben piuttosto sotto il duro aspetto, onde Socrate giudicò i rapsodi, che non sotto a quello ben più temperato, onde ne li ha presentati il gran poeta tedesco, appare manifestissimo da ciò che per la stringente dialettica di Socrate l'obbliga a confessare: ch' egli sa ragionare soltanto d'Omero, ma non degli altri poeti; ch' e' non sa affatto che sia poesia; tanto che non riesca a discernere dalle altre arti l'arte sua propria, la rapsodica; di quella singolar lode appagandosi, ch' é' sia un uomo divino, il quale, in un trasporto simile a quello de' coribanti o delle furiose baccanti, senza arte nessuna e senza averne egli stesso coscienza, si renda l'interprete de' carmi.

La struttura e l'interno ordinamento del dialogo è semplicissima. Come il primo Ippia, come il primo Alcibiade, così il dialogo che ora prendiamo in esame, manca d'un esordio narrativo e rappresentativo che dia, a così dire, il fondo della scena, su cui i personaggi si muovono: vi manca ugualmente quel terzo personaggio, quasi mediatore del dialogo, che già abbiamo pur trovato nell' Eudico dell' Ippia minore. Questa povertà, diremmo quasi, questa nudità del dialogo, per la quale si ravvicina a quelli delle memorie socratiche, è stata cagione che taluni critici l'abbiano ritenuto anteriore all' Ippia minore, e la prima e più giovanile scrittura platonica. Ma di ciò avremo a ragionare in appresso.

Dopo poche e vivaci parole che avviano al dialogo, le ironiche lodi che Socrate fa dell' arte del rapsodo, Ippia se le prende dette per sè; tanto che si vanti non solo il primo de' rapsodi, ma eziandio da tener testa a gli omeridi più famosi. Qui Socrate gli fa una dimanda semplicissima,

ma dalla quale scaturisce tutta la prima parte del dialogo. Se' tu forte, dimanda Socrate, soltanto in Omerò, od ugualmente anco in Esiodo ed in Archiloco? E avendo Ione risposto che per lui non c'è che Omero, nasce spontanea la discussione, che chi abbia piena cognizione d'un' arte o d'una dottrina qualunque, può tanto discorrere del bene, quanto del male a rispetto dell' arte o della dottrina che professa; al che soggiungendo Ione, com' e' sia pieno di meraviglia di questo singolare fatto, che in proposito d'Omero egli parli di gran lunga meglio degli altri, e gli vengano in copia idee e parole, quanto agli altri poeti invece non sia così; Socrate gliene dà la ragione con quel più lungo discorso che si può dire, sia il punto centrale e capitale del dialogo (1). Nel quale gli dimostra, com' egli non parli già d'Omero per propria arte nè per iscienza, ma per divina forza che l'agita e per divino entusiasmo. E qui, per la similitudine della pietra magnetica, che a sè attira il ferro, e propaga la sua virtù attrattiva su gli oggetti che attrae a sè, spiega una specie di simigliante catena, che l'entusiasmo connette insieme, e di cui il primo anello è 'l poeta, e l'ultimo lo spettatore. In forza di questo divino entusiasmo il poeta crea inconscio a sè stesso, come il rapsodo, senza averne coscienza, esercita l'arte sua. Ione, che già sappiamo come non sia di cervello sottile, prende l'entusiasmo divino, onde ha parlato Socrate, nel senso più volgare della parola, e ricorda i segni esteriori della commozione che prova declamando, quasi ad argomento dell' affermazione di Socrate.

Da questo punto incomincia la seconda parte del dialogo (2): dopo che Socrate ha ancora una volta schivato l'espe-

(1) Pag. 533. d. 535. b.
(2) Pag. 536. e.

rimento che Ione si propone di fare del suo grande valore, e' gli muove quest' altra dimanda: se i rapsodi sian buoni a trattare di tutto ciò di che parla Omero, ancorchè ignorino l'arte, a cui attiene ciò di che Omero ha parlato. Ione, da quel vanitoso che è, si dichiara pronto a trattare di tutto ciò onde Omero abbia parlato. E allora Socrate scendendo, com' oggi dicono, a' casi pratici, con una serie di citazioni un po' lunga e un po' fredda, gli dimostra, com' ogni arte abbia un suo proprio linguaggio, del quale saranno giudici ben migliori i pratici dell' arte, che non i rapsodi. Per questo procedimento viene ad essere esclusa la universalità dell' arte rapsodica, già pomposamente affermata da Ione; il quale, stretto dalle dimande di Socrate, finisce per ammettere come fine della rapsodica la strategia o l' arte del condurre gli eserciti. La quale ultima affermazione avvia il dialogo ad una chiusa affatto comica, perchè Ione, dovendo scegliere tra le due, o ch' egli è uomo non retto, o che è divino, quello che è più bello, elegge, e da per sè divino s' appella.

III.

Cogliere il proprio fine del dialogo anche dopo l' analisi minutissima che ne abbiam fatto, non è certo agevole impresa; ond' è che noi avremo da registrare i più contrastanti giudizi de' critici. Chi guardi soltanto all' esterne apparenze del dialogo, potrà accontentarsi di credere, che Platone abbia avuto in mira di rappresentarci nella sua nudità un declamatore ignorante, un tale stolto, che facendo pubblica professione dell' arte rapsodica e menandone grandissimo vanto, non si perita di confessare, come gli sia igno-

to ciò che è poesia, e fino ciò che è l'arte sua, la rapsodica. Da questa bassa natura dell'interlocutore di Socrate, e da alcune imperfezioni, ch'e' nota nella condotta del dialogo, lo Schleiermacher, che il nostro lettore sa a quale preconcetto critico subordini i suoi giudizi, dedusse che nell'Ione sia da vedere piuttosto un primo e abbandonato abbozzo, che non un finito supplemento del Fedro [1]. Molto più innanzi è andato l'Ast; egli arriva fino a trovare nel nostro dialogo i segni d'una copia mal fatta e gl'indizi della mano mal pratica d'uno spigolatore del pensiero platonico [2]. E certo chi ragguagli il dialogo nostro al Fedro, e 'l valore di questo voglia definire col valore altissimo di quello, si mette per una via che non può far capo se non alla critica negativa. Ma dove, come l'Hermann ha fatto [3], per giudicare del dialogo, ci si ponga nel suo vero punto, il socratico, pel quale la sapienza è ancora unica regola della giustizia, no' intendiamo, perchè alla poesia sia fatta nell'Ione quella condizione medesima che è fatta all'eloquenza nel Gorgia; l'una e l'altra sono fuori della comune misura, sono incommensurabili, come dice l'Hermann, dove invece nel Fedro e l'una e l'altra nella propria sfera hanno valore. L'ultimo resultamento a cui il dialogo ne conduce, no' siamo perfettamente d'accordo con l'Hermann, è questo: il rapsodo non potrebbe mai farsi maestro altrui di ciò ch'egli espone, perchè gli fa difetto la cognizione scientifica o razionale, e la consapevolezza di possederla [4]. Se non che dietro ad Ione da Chio, dietro a questo mimo,

(1) Platons Werke von F. Schleiermacher. Dritte Auflage. Erst. Th. Zweit. B. S. 184.

(2) Ast. l. c. pag. 465. e seg.

(3) Hermann. l. e. pag. 436.

(4) Hermann. l. c. pag. 438.

che con l'apparenze del genio e della cognizione della poesia ammaliava il vólgo, stanno i poeti; i quali nel Protagora vedremo messi a paro de' sofisti, e poi nell'Apologia, per non seguitar ora il pensiero platonico oltre al periodo socratico, no' li sentiremo rimproverar duramente per ciò appunto che saggi appariscono soltanto al modo che saggi sono i sofisti e i politici, vale a dire senza la ragione scientifica del saper loro, e senza che di esso sapere abbian coscienza. Questo incontrare i poeti dietro al rapsodo persuase il dotto Nitzsch (1), che l'ultimo intendimento del dialogo fosse nel porre di fronte l'inconscio eccitamento poetico e l'acuto sapere scientifico e filosofico. Ed avanzando nella sua tesi giunse ad affermare, che tutto quello splendido luogo del nostro dialogo, che noi abbiam detto esserne come il punto centrale, in cui Socrate discorre dell'entusiasmo poetico o del sacro furore, sia soltanto un'ironia, destituita d'ogni solido fondamento secondo la mente di Platone; e per provarlo e' si riporta a un luogo famoso della Politeia (2), dove i poeti son detti imitatori degl'imitatori. Acutamente lo Steinhart (3) ravvicinò invece la parlata di Socrate sul sacro furore de' vati a quegli splendidi canti corali di Aristofane, ne' quali tante volte vediamo congiungersi insieme lo scherzo più sfacciatamente insolente col *pathos* più rigorosamente morale; e così anco in questo luogo celebratissimo, in cui il Cousin diceva, che si contiene tutto quan-

(1) Nei Prolegomena alla sua ottima edizione dell'Ione data a Lipsia nel 1822. Degli studi del Nitzsch su questo dialogo come di quelli del suo predecessore M. Gugl. Müller che dette pure una speciale edizione di questo dialogo ad Amburgo nel 1782, abbiam fatto nostro pro' e per questo proemio e per le note.

(2) X. pag. 598.

(3) Einleitung. Seit. 11. del l. cit.

to l'Ione (1), ambidue i lati voglion essere riconosciuti, benchè non si possano anatomicamente distinguere l'uno dall'altro senza guastare la stupenda bellezza artistica, che appunto procede dalla perfetta armonia delle due antitesi. Questo riconoscere ambedue gli aspetti, reale ed ironico, nel passo capitale del dialogo, come già prima di noi ve li scorse l'acutissimo Steinhart, c'impedisce d'accogliere la sentenza del Nitzsch sì quanto alla pura ironia della parlata di Socrate, e sì per ciò che attiene allo scopo finale del dialogo. Ugualmente ci discosta dall'Hermann, il quale pur, come noi facciamo, ammettendo com'opera giovanile l'Ione e prenunziatrice di più alte dottrine, vi vede messi in giuoco i poeti dell'età di Platone (2), che senza possederne la ragione scientifica adempivano all'arte loro; e ancora più dallo Stallbaum, che fissò a scopo del dialogo la contrapposizione del falso entusiasmo del rapsodo al vero estro poetico (3), mentre è di per sè chiaro, che per Platone il poeta e il rapsodo sono anelli dell'istessa catena, e tra l'estro d'ambedue non è differenza intrinseca, ma soltanto quantitativa. A fondamento del discorso di Socrate, in cui s'incentra tutto quanto il dialogo, noi riconosciamo

(1) «L'Ion tout entier est dans la célèbre comparaison que Platon y fait du poete, du rapsode et des auditeurs avec une chaine aimantée dont la Muse est le premier anneau, les poetes et les rapsodes les anneaux intermédiaires, le public le dernier» Oeuvres de Platon traduites par V. Cousin T. IV. Paris 1827. pag. 233.

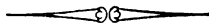
(2) Hermann. l. c.

(3) Itaque Plato, ut magistri sententiam confirmaret, totum hunc hominum scilicet venustiorum et poeticorum gregem in hoc libello docuit et artis ratione et rerum ipsarum scientia carere, adeoque non ea animi mentisque concitatione agitari, quae ad sublimem illum divinumque verum poetarum furorem posset comparari». Stallbaum. Praef. ad Ionem.

un più alto e veramente platonico pensiero: il riconoscimento cioè di quel geniale elemento poetico che è l'estro, procedente da ben più alta origine, alla quale debbono far capo la poesia e le arti che ad essa attengono. In un altro periodo della sua vita filosofica Platone tornerà a parlar di quest' estro con parole non meno alte, nè meno ironiche; perciocchè è impossibile non riconoscere le attinenze del nostro dialogo con altri dialoghi; anzi egli è in questo presente dialogo che noi vediamo i primi segni di quella forte avversione che il pensatore sentì per la poesia, e che, spinta fino all'ingiustizia, ci si mostra nel Gorgia e nella Repubblica. Della quale avversione noi avremo da ragionare altra volta, e forse riusciremo a spiegarne la causa nella inferiorità del fatto poetico, che offendeva, a così dire, la mente del pensatore capace di levarsi a concetti poetici altissimi.

Dalla interpretazione diversa, dal diverso scopo assegnato al dialogo è derivato pur diverso il suo collocamento nella serie delle scritture platoniche. Questo dialogo peirastico, che nell'antico ordinamento di Trasillo era il terzo della settima Tetralogia, per ciò che tocca una questione svolta nel Fedro e va contro a' poeti, fu al Fedro posposto e a' dialoghi, in cui i poeti ci appariscono nella trista schiera degli autori della morte di Socrate. Egli è così che il Socher (1), e lo Stallbaum (2), lo riportarono a quel medesimo tempo a cui appartengono il Menone e l'Eutifrone. Indizi di tempo veramente può dirsi che non ne offra, perciocchè il ricordo di Fanostene che, secondo Senofonte (3), fu

(1) Socher. Ueber Platon's Schriften S. 203-205.
(2) Praef. ad Ion.
(3) Ellenici I. 5. 18.

stratego degli Ateniesi l'anno terzo dell'Ol. XCIII., non ha valore, potendo egli aver tenuto ben altre volte cotale ufficio. Ben più sicura norma a giudicare ci è il processo stesso del dialogo: il tuono, a così dir, giovanile che lo domina; e fin una certa incertezza nel procedere de' periodi, che come altri prese ad argomento di falsità, così noi prendiamo per testimonio dell'opera giovanile del nostro autore.

IONE[1]

SOCRATE, IONE.

Socrate. Salute ad Ione. D'onde ora ci arrivi? probabilmente dal tuo paese, da Efeso? [2]

Capo I. Stefan. I. pag. 530.

Ione. No, o Socrate; io vengo dalle Asclepie d'Epidauro [3].

Socrate. Che forse que' d'Epidauro propongono anco certami di rapsodi in onore del dio?

Ione. Sì certo, come eziandio d'ogni altra musica arte [4].

Socrate. E tu pure facesti tua prova, e con quale successo?

Ione. I primi premi riportammo, o Socrate.

Socrate. Ottimamente. Fa' che vinciamo anco alle Panatenee [5].

Ione. E così sarà, se a Dio piaccia.

Socrate. Spesse volte in vero io ebbi da invidiarvi voi rapsodi per l'arte vostra, o Ione; chè in fatti quel vostro adornarvi di continuo il corpo, da apparire bellissimi, com'è proprio dell'arte; e insieme l'essere obbligati ad aver sempre tra mano molti e buoni poeti, e massimamente Omero, tra tutti eccellente e il più divino, e l'averne da apprendere il concetto [6], nè già sol le parole; ella è veramente invidiabile cosa! Chè niuno mai fia rapsodo, se non intenda ciò che dice il poeta; ch'egli deve, il rapsodo, esser l'interprete del pensiero del poeta a' suoi ascoltatori; nè questo è possibile a chi ben non intenda ciò che dica il poeta. E tutto ciò egli è in vero ben da invidiarsi.

Capo II.

Ione. Tu di' il vero, o Socrate: e questo ben mi dette da fare nell'arte mia; ed io pensomi di parlare intorno ad Ome-

ro di gran lunga meglio d'ogni altro, come che nè Metrodoro da Lampsaco, nè Stesimbroto Tasio, nè Glaucone [7], nè altri mai che sia stato, seppe svolgere intorno ad Omero nè cotanti, nè sì be' pensieri com'io.

Socrate. Tu di' bene, o Ione, e ciò mostra, che tu non ricuserai di darmene un saggio.

Ione. E' val in vero la pena, o Socrate, d'intendere com'io in bel modo adorni Omero; tanto ch'io mi penso d'essermi ben meritato un'aurea corona da gli omeridi [8].

531. Socrate. Ed io troverò bene il tempo da udirti; ma ora a ciò sol mi rispondi [9]: se' tu forte soltanto in Omero, od ugualmente anco in Esiodo ed in Archiloco? [10].

Ione. No veramente, in Omero soltanto; e mi par bene che basti.

Socrate. V'hanno tuttavolta de' luoghi, ne' quali Omero ed Esiodo dicon le istesse cose?

Ione. Lo credo, e molti.

Socrate. E di questi, esponi tu meglio ciò che dice Omero, o ciò che Esiodo?

Ione. Quanto a' luoghi ne' quali dicon lo stesso, ugualmente, o Socrate, i' li espongo.

Socrate. E quanto a quelli ne' quali differiscono tra di loro? com' ad esempio in proposito della divinazione, altrimenti parla Omero, ed altrimenti Esiodo.

Ione. Oh affatto.

Socrate. Chè dunque? sapresti tu forse e ciò che concordemente e ciò che differentemente dicono i due poeti intorno alla mantica, dichiarar meglio che non qual si sia de' vaticinanti migliori? [11]

Ione. Meglio i vaticinanti di professione.

Socrate. Ma ove fossi vaticinante tu stesso, se sapessi ben dichiarare ciò che dicono concordemente, non sapresti eziandio dichiarare ciò che dicono diversamente l'uno dall'altro?

Ione. Ciò è ben manifesto.

Socrate. Come dunque se' tu forte in Omero, e non in Esiodo nè negli altri poeti? tratta egli forse Omero di subbietti diversi da quelli di tutti gli altri poeti? o non piuttosto e' trat-

tò a lungo di guerre e delle relazioni in tra loro degli uomini, buoni e cattivi, privati e pubblici [12]; ed eziandio delle attinenze degli dei in tra loro e con gli uomini, a quel modo ch'e' sogliono averne; e degli accidenti del cielo [13] e di ciò che si passa nell'Ade, e delle origini degli dei e degli eroi. Non è egli sopra questi subbietti che Omero dettò i suoi carmi?

IONE. Tu ragioni giusto, o Socrate.

SOCRATE. E allora, che gli altri poeti non trattarono forse di questi subbietti medesimi? Capo III.

IONE. Sì, o Socrate, ma non già al medesimo modo ne cantaron che Omero.

SOCRATE. E come? peggio?

IONE. E di gran lunga.

SOCRATE. E ben meglio Omero?

IONE. E quanto meglio affè di Giove!

SOCRATE. E bene, diletto capo di Ione [14], se tra molti che parlino di numeri, uno solo dica giusto, vi sarà egli chi riconosca quello tra essi che ha parlato giusto?

IONE. Sicuramente.

SOCRATE. Forse quegl'istesso che ha riconosciuto che gli altri han detto men rettamente, od un altro?

IONE. Quel primo certamente.

SOCRATE. E desso è forse colui che possiede l'arte aritmetica?

IONE. Appunto.

SOCRATE. E ancora: se tra parecchi si discorra de' cibi, quali sieno salubri, ed un tale ne ragioni molto dirittamente; che forse altri sarà quegli, il quale riconoscerà che ne parla dirittamente, chi in vero dirittamente ne parla; e pur altri chi ne parla più a sproposito, parlandone di fatto più a sproposito, ovver fia l'istesso?

IONE. Oh! è chiaro che fia colui medesimo.

SOCRATE. E chi sarà desso? e come avrà da chiamarsi?

IONE. Medico.

SOCRATE. Dunque, per dir la cosa in breve, sarà sempre l'istesso quegli che riconoscerà tra molti che parlano sopra un medesimo argomento, chi ne parla bene e chi male; ovvero, chi non varrà a conoscere chi ne parli male, manifesta- 532.

mente non conoscerà nemmeno chi parla su l'istesso argomento diritttamente [15].

Ione. Così è appunto.

Socrate. Dunque costui per ambo le parti è valente.

Ione. Sì.

Socrate. Or, tu non ha' detto testè che Omero e gli altri poeti, tra' quali sono Esiodo ed Archiloco, trattano gli stessi subbietti, ma non ugualmente; anzi quegli bene, e questi men rettamente.

Ione. E affermo il vero.

Socrate. Ma dunque, se conosci che l'uno li tratta bene, tu puoi conoscere eziandio, che li trattano peggio quelli che meno rettamente li trattano.

Ione. Così parmi.

Socrate. Dunque, o egregio, se no' diciamo, che Ione è ugualmente bravo in Omero, che negli altri poeti, no' non isbaglieremo; da poichè egli stesso dichiara, che uno solo e medesimo sia il retto giudice di quanti trattano li stessi argomenti, e i poeti presso a poco tutti cantano i subbietti medesimi [16].

Capo IV. Ione. Ma di', o Socrate, ond'è mai ch'io, se alcuno di qualche altro poeta ragioni, non vi do mente, nè riesco per nulla a dir parola degna di considerazione, ma anzi i' vo' affatto sonnacchiando; laddove all'incontro, se qualcuno faccia menzione d'Omero, di subito i' mi son desto, e pongovi mente e m'abbondano le cose da dire?

Socrate. Non è in vero difficile a conghietturarlo, o dolce amico, per ciò che ognuno intende come tu non parli d'Omero secondo arte o per iscienza; chè se fossi abile a parlarne per arte tua propria, ugualmente potresti parlare in proposito degli altri poeti tutti quanti; ch'ella è pur sempre poetica. Non è egli vero? [17]

Ione. Certamente.

Socrate. E in fatti, dov'uno intieramente una qualunque arte possegga, non è egli vero, ch'e' ha modo di fare intorno a qualunque altra le sue osservazioni? e perch'io ciò dica, è egli forse, o Ione, di mestieri che ti sia dimostrato?

Ione. Affè di Giove ch'io 'l bramo, o Socrate; chè ben mi godo allora che ascolto voi sapienti.

Socrate. Ben io vorrei, o Ione, tu dicessi da senno! ma sapienti veramente siete voi, rapsodi ed attori dramatici, e quelli de' quali vo' ci cantate i versi; io nulla di più dico che il vero, siccome conviensi ad uomo volgare. E di fatto, ciò pure, ond'io testè t'interrogava, guarda, com'è in sè facile cosa e volgare: tanto che ognuno intenda ciò ch'io diceva, un solo e medesimo essere il modo del considerare, quand'uno possegga intiera un'arte. Ma via mettiamoci a parlarne. La pittura è ella in sè stessa intieramente un'arte?

Ione. Certamente.

Socrate. V'han dunque molti pittori, e ve n'ebbero de' buoni e de' cattivi?

Ione. Sicuramente.

Socrate. Or bene, vedesti tu mai chi fosse abile a dimostrare quello che Polignoto d'Aglàofonte (18) avesse bene o no dipinto, e poi nol potesse ugualmente per gli altri pittori? ma anzi, se altri illustrava le opere d'altri pittori, e' sonnacchiasse, nè sapesse, nè avesse che dire; ma quando invece fosse a sentenziare di Polignoto o di qual altro vuoi de' pittori, di un subito e' si ridestasse, e vi ponesse sopra la mente, e gli abbondassero gli argomenti del dire? 533.

Ione. No per Giove, no certo.

Socrate. E ancora: nella statuaria vedestu mai chi, trattandosi di Dedalo di Mezione, o d'Epeo di Panopeo, o di Teodoro da Samo o d'un altro statuario qualunque, fosse abile a dichiararne le opere egregie (19); ma quanto alle opere d'altri statuari non sapesse poi che si dire, e sonnacchiasse come quegli che non aveva a dirne parola?

Ione. No per Giove, nemmeno di tali non ho veduto mai.

Socrate. Pertanto, com'io la penso, nè pel suonare la tibia, nè pel toccare la cetra, nè pel cantar su la cetera accompagnandosi o pel recitar carmi, tu non conoscesti mai un uomo che abile fosse a trattare d'Olimpo, o di Tamiri, o di Orfeo, ovver di Femio il rapsodo itacese; e poi, quanto ad Ione

da Efeso, non sapesse che dire, nè valesse a scorgere, ov' egli sia buon rapsodo e ove no [20].

IONE. In ciò i' non so contradirti, o Socrate; ma di questo ho sicura coscienza, che in proposito d' Omero io parlo di gran lunga meglio di tutti gli altri, e m' abbondano le idee, e tutti dicono ch' io ne parlo bene; ma non così quanto a gli altri poeti. Or tu guarda, che mai ciò sia.

Capo V. SOCRATE. Ben io lo veggo, o Ione, e già m' appresto a chiarirti quello che a me par che sia. Ch' e' non [21] è già cagione l' arte, com' io diceva testè, che tu diritamente ragioni intorno ad Omero; ma ella è divina forza che t' agita, qual appunto si rinvien nella pietra che Euripide chiamò Magnete, e il volgo chiama Eraclia! [22] Com' infatti questa pietra non solo a sè attrae gli anelli di ferro, ma negli anelli stessi infonde la sua propria virtù, da poter essi fare altrettanto di ciò ch' ella fa la pietra, cioè attrarre altri anelli; e così accade talvolta, che anella e ferramenta stieno appesi l' un dall' altro in catena lunghissima [23]; mentre pure cotale virtù a tutti quanti viene da quella medesima pietra; così eziandio la Musa infonde ne' poeti divini commovimenti, e pel mezzo di cotestoro divinamente agitati va a formare una catena di altri ugualmente commossi da divino entusiasmo [24]. Chè tutti quanti i buoni poeti epici, non già per arte loro, ma invasati e dominati da divino spirito, cantano tutti que' loro be' carmi [25]; e lo stesso è pur de' melici

534. di valore: come i coribanti [26] danzano, non essendo in possesso della loro mente, così anco i poeti melici, non essendo pienamente in sè, fanno loro odi bellissime; ma, una volta trovato un ritmo, od un' armonia, baccheggiano [27] invasi essi pure, com' invasate le baccanti vanno attingendo latte e mele da' fiumi, e poi in sè tornate nol fanno. Allo istesso modo l' anima de' poeti melici si trova nello stato ch' eglino ne vengono significando: e così in vero cotali poeti ci si fanno a dire ch' eglino da' fonti che danno mele, da certi giardini e boschetti delle Muse il mele raccolto a noi apportano, siccome appunto le api, e avendo eglino stessi a mo' delle api volato [28]. E pur dicono il vero. Chè sottile essenza e alata e sacra [29] è il poeta, nè pria può creare, se prima non sia spirato dal dio e tratto

fuori di sè, e la mente sua più in lui non si trovi [30]; ma fin'a che ne serbi il possesso, niun uomo vale nè canti a creare, nè a rendere vaticini. E poichè non per arte cantano, e molte e belle cose dicono intorno a' loro subbietti, come tu intorno ad Omero, ma sì per disposizione divina, ciascuno riesce a ben creare soltanto quello, a cui la Musa l'ebbe eccitato [31]; uno così i ditirambi, un altro gli encomi, gl'iporchemi un terzo e questi i poemi, quegli i giambi [32]; ma quanto al resto ciascuno d'essi è poi debole. Chè non già fanno per arte loro quella data poesia, ma per divina virtù; laddove che se ben sapessero per propria arte cantare d'una d'esse poesie, pur delle altre tutte 'l saprebbono. Ma per ciò il dio, loro togliendo la mente, d'essi si serve come di suoi ministri e annunziatori d'oracoli e divini vaticinanti, affinchè noi in ascoltarli sappiamo che non già essi dicono cose di tanto pregio, mentre non è loro presente la mente, ma sì Dio stesso è che parla, e per loro mezzo a noi s'annunzia. E di quello ch'io dico, fa grandissima prova Tinnico Calcidese [33], il quale non dettò mai altro carme che fosse degno di memoria, se non il peana che tutti cantano; carme sopra quasi tutti bellissimo, veramente, com'egli stesso diceva, un ritrovato delle Muse. Ed in esso da vero, parmi, che il dio n'abbia dimostrato, per trarci fuor d'ogni dubbio, come que' canti sublimi non siano opera umana, nè possibile a farsi dagli uomini, ma sì propria degli dei e affatto divina, e come i poeti non altro siano se non gl'interpreti degli dei, invasati dallo spirito di quel d'essi che cadauno inspiri. Ed a ciò dimostrare, il dio a bello studio cantò il bellissimo di tutti i canti per l'intermezzo del più debole de' poeti. E non ti pare ch'io dica il vero, o Ione? 535.

Ione. Ben mi par veramente, alla fede di Giove. Co' tuoi ragionamenti, o Socrate, in certo modo così mi domini l'animo, che a me pure sembra, i buoni poeti siano per destinazione divina gl'interpreti degli dei.

Socrate. E voi rapsodi alla vostra volta non interpretate i poeti? Capo VI.

Ione. Tu di' pur vero.

Socrate. Vo' siete dunque gl'interpreti degl'interpreti?

Ione. Affatto.

Socrate. Or bene, rispondimi dunque, o Ione, senza nulla nascondermi, a ciò ch'io ti dimando: allora che eccellentemente tu reciti con altissimo commovimento de' tuoi spettatori sia d'Ulisse che giunge al limitare domestico [34] e si mostra a' proci e lancia saette che cadono a' loro piè, o vuoi Achille che assale Ettore [35], o vuoi qualche lamentoso passo d'Andromaca o d'Ecuba o di Priamo, se' tu forse allora padrone di te medesimo, o andato fuor della mente, ti credi, entusiasmato l'animo, di trovarti presente a' fatti stessi che narri, vuoi in Itaca o in Troia, o secondo che porta 'l canto?

Ione. Oh! l'opportuno argomento che tu mi rechi innanzi, o Socrate; ch'io ti dirò schiettamente e senza nulla nasconderti: quand'io dico alcun che di lamentevole e tristo, gli occhi mi si riempion di lacrime; se invece cose forti e terribili, irte ho in fronte le chiome e mi palpita il cuore.

Socrate. E che dunque, o Ione, abbiam noi da dire che sia in sè quel tal uomo il quale, essendo in splendidissime vestimenta [36] e coronato d'oro, ne' sacrifizi e nelle pubbliche feste pianga, pur non avendo nulla perduto di que' suoi adornamenti, ovvero si metta in grandissimo spavento trovandosi in mezzo a un ventimila amici, senza che pure nessuno metta la mano alla sua vestimenta, o facciagli ingiuria?

Ione. Da senno no, no per Giove, o Socrate, in onore del vero.

Socrate. Ma tu sa' bene, che voi in questo medesimo vostro stato conducete pure il massimo numero degli ascoltatori?

Ione. S'i' mel so! che ogni volta dall'alto luogo che occupo, i' li veggo or piangere, or volgere torvo e tremendo lo sguardo, ed ora stupefatti dinanzi alle cose dette da me [37]. Che anzi egli è mestieri, io ponga ben mente a' miei ascoltatori, come che s'io li farò piangere, avrò poi da ridere io stesso, ricevendone danaro: ma facendoli ridere, io stesso avrò a piangerne pel danaro perduto.

Capo VII. Socrate. Non vedi tu dunque che questo tuo spettatore è l'ultimo degli anelli ch'io diceva testè trarre la forza d'adesione l'uno dall'altro in virtù della pietra Eracliotide? L'anello

536.

di mezzo se' tu, rapsodo ed attore che reciti, ma 'l primo è lo stesso poeta. Il dio poi per tutti questi intermedi trasporta ove voglia a sua posta gli animi degli uomini, facendo passare dall'uno all'altro questa tal forza. E come da quella pietra, indi pure una lunga catena s'appende e di cantori del coro e di maestri e di sottomaestri del coro, i quali alla lor volta trasversalmente pendono da gli anelli che la Musa sostiene. Quindi tra' poeti questi da una e quegli da un'altra Musa è sostenuto; e ciò noi chiamiamo essere invasato, che è significato a quel primo vicino, per ciò che è esserne posseduti; ed a questi primi anelli della catena, che sono i poeti, altri l'uno dall'altro sono attaccati e ne sono inspirati gli uni da Orfeo, da Museo altri; ma i più sono sostenuti e invasati da Omero. Or di questi tu se' uno, o Ione, e da Omero tu se' posseduto; ond'è che se alcuno canti d'altro poeta, tu non sai che dirti e t'addormenti, ma se ti colpisca un numero di questo poeta, di subito ti desti e l'anima ti balza e ti abbondano gli argomenti a parlare. Che tu non già parli intorno ad Omero per arte, nè per iscienza tua, ma per divina disposizione ed inspirazione: come coloro che fanno il verso a' coribanti, quel solo canto sentono profondamente che s'appartiene al dio onde sono invasati e per quello figure e parole lor sovrabbondano, ma, all'incontro, a gli altri canti non pongon la mente; ugualmente anco tu, o Ione, quand'uno faccia ricordo d'Omero, tu abbondi, ma quanto a gli altri ti trovi in difetto. La cagione dunque da te richiesta, perchè mai tu ti trovi sempre pronto a parlare intorno ad Omero, ma non così in proposito d'altri, ella è questa: che non già per arte, ma per divina disposizione tu se' un valente illustratore d'Omero.

Capo VIII.

Ione. Tu ragioni diritto, o Socrate; ma io avrei ben da fare le meraviglie meco medesimo, se tu così dirittamente parlando, riuscissi a persuadermi ch'io, invasato e fuori di me, illustri Omero. Nè credo che 'l crederesti tu stesso, se m'udissi ragionare d'Omero.

Socrate. E ben lo voglio, ma tuttavia non prima che tu m'abbia dato questa risposta: qual è tra tutte cose onde discorre Omero, quella che tu tratti bene? certamente non tutte,

IONE. Intendi bene, o Socrate, di qualunque sia, senza eccezione.

SOCRATE. Ma certamente non di quelle che tu ti trovi a ignorare, benchè Omero ne parli.

IONE. E quali son mai le cose di cui parla Omero, e ch'io ignori?

537. SOCRATE. Non parla forse Omero in più luoghi ed a lungo delle arti? così, per esempio, di quelle dell'auriga.... se ricordassi i versi, ben vorrei dirteli.

IONE. Te li dirò io, che li ho bene a mente.

SOCRATE. Dimmi dunque ciò che Nestore raccomanda a suo figlio Antiloco, esortandolo ad esser cauto nel dar volta nelle corse in onore di Patroclo.

IONE. «.... Alcun poco piegando alla sinistra
La persona, è flagella e incalza e sgrida
Il cavallo alla dritta, e gli abbandona
Tutta la briglia, e fa che l'altro intanto
Rada la meta sì, che paia il mozzo
Della rota volubile toccarla;
Ma vedi, ve', che non la tocchi....[38]

SOCRATE. Basta, basta. Ma queste tali parole, se, o Ione, siano o no dirittamente dette da Omero, chi potria meglio conoscere, un medico od un auriga?

IONE. Certamente un auriga.

SOCRATE. Forse, perch'e' possiede questa tal arte, o per qual altra cagione?

IONE. Non per altro, se non perchè egli ha l'arte.

SOCRATE. E che forse a cadauna delle arti non fu dal dio definito un termine di ciò ch'ella avesse a conoscere? chè certo ciò che apprendiamo per l'arte del governare le navi, non lo apprenderemo ugualmente per l'arte medica.

IONE. No certo.

SOCRATE. E neppure ciò che apprendiamo per l'arte medica, lo apprenderemo per l'architettonica.

IONE. No certo.

SOCRATE. Così è dunque di tutte quante le arti: ciò che per una apprendiamo, non l'apprenderemo per l'altra. Ma anzi tutto

rispondimi a questa dimanda: credi tu che un'arte sia sempre diversa dall'altra?

Ione. Sì.

Socrate. Dunque, com'io, conghietturando che una cognizione abbia il suo proprio obbietto, e pure il suo un'altra, chiamo un'arte dall'altra diversa, la pensi tu pure così?

Ione. Sì.

Socrate. Che se mai v'avesse una scienza d'identici obbietti, potremmo dir mai che un'arte sia diversa dall'altra, quando da entrambe s'avesse da apprender lo stesso? quand'io conosco che queste qui son cinque dita, tu, quanto a ciò, hai la medesima cognizione che ho io: e ov'io ti dimandassi, se questa identica cognizione no' l'abbiamo per l'arte istessa, l'aritmetica, o se per arte diversa, tu mi risponderesti certamente per la medesima arte.

Ione. Di certo.

Socrate. Or dunque di' quello che testè era per dimandarti, se così ti sembri a rispetto di tutte quante le arti, che cioè per una medesima arte sia necessario conoscere i medesimi obbietti, e per arti diverse obbietti non identici; ma secondo che diversa è l'arte, anco diversi obbietti è necessario conoscere. 538.

Ione. Così parmi, o Socrate.

Socrate. E bene, chi non possegga una data arte, non varrà dunque a conoscere, secondo ragione, i detti e le opere a quella medesima arte attenenti? Capo IX.

Ione. Tu di' giusto.

Socrate. E ne' versi ch'hai recitato, chi meglio conoscerà, se Omero abbia o no detto bene, tu od un auriga?

Ione. Un auriga.

Socrate. In fatti, rapsodo tu sei, e non auriga.

Ione. Certo.

Socrate. E l'arte del rapsodo è ella diversa da quella dell'auriga?

Ione. Sicuramente.

Socrate. Ma s'ella è diversa, ella è pur cognizione d'obbietti diversi.

Ione. Certo.

Socrate. E che dunque, là dove dice Omero di Ecamede, l'ancella di Nestore, che offre al ferito Macaone la mischiata pozione? e' dice presso a poco così [39]:

« Pramnio vino versava; indi tritava
Su le spume caprin latte rappreso.
Ivi apprestava, eccitatrice al bere,
La cipolla.... »

Ora, se ciò abbia detto rettamente o no Omero, egli è forse da giudicare dalla medicina o dalla rapsodica?

Ione. Dalla medicina.

Socrate. E ancora: dov' Omero dice [40]:

.... « Quindi s' immerse
Come ghianda di piombo che a bovino
Corno fidata a disertar giù scende
I crudivori pesci »;

questo, direm noi forse, sia da giudicare dall' arte pescatoria o dalla rapsodica, e in ciò ch' e' dice, e se bene o no 'l dica?

Ione. Manifestamente, o Socrate, e' s' appartiene all' arte del pescatore.

Socrate. Or pon mente qui. Se tu facessi la parte dello interrogare, ed a me dimandassi: poichè pertanto, o Socrate, tu trovi in Omero ciò che si spetta di giudicare a cadauna di queste arti, or su via, trovami anco quel che si spetta di giudicare al vate e all' arte del vaticinare; quali sono i luoghi che a lui solo s' appartiene di pronunziare, se siano o no ben detti; guarda com' io agevolmente e secondo verità ti darei risposta. Chè spesso e' ne tocca nell' Odissea, come ad esempio là dove Teoclimeno il veggente de' Melampodidi [41] parla a' proci [42]:

539. « Ah! divini, che veggio? E qual v' incontra
Caso funesto? Al corpo intorno, intorno
D' atra notte vi gira al capo un nembo.
Urlo fiero scoppiò; bagnansi i volti
D' involontarie lacrime; . . . . .
. . . .
L' atrio s' empie e il cortil d' ombre ch' in fretta
Giù discendon nell' Erebo; disparve
Dal cielo il sole e degli aerei campi

Una densa caligine indonnossi ».

Spesso pur nell'Iliade, come ad esempio, anco nella Tichomachia [13]: ivi dice in fatti:

« . . . . sublime
Un'aquila comparve che sospeso
Tenne il campo a sinistra. Il fero augello
Stretto portava negli artigli un drago
Insanguinato, smisurato e vivo,
Ancor guizzante e ancor pronto alle offese;
Sì che volto a colei che lo ghermia,
Lubrico le vibrò tra il petto e il collo
Una ferita. Allor la volatrice,
Aperta l'ugna per dolor, lasciollo
Cader dall'alto tra le turbe, e forte
Stridendo, sparve per le vie de' venti ».

Questi luoghi, i' direi, ed altri tali, si convenga al vate e d'intendere e di giudicare.

Ione. E con buona ragione in vero, o Socrate.

Socrate. E tu pure, o Ione, parli in questo proposito secondo verità! or su via, anco tu, com'io per te e dall'Odissea e dall'Iliade trascelsi i luoghi che son propri del vate e quelli del medico e quelli del pescatore, così anco tu trasceglimi [14], chè ben più di me tu sei pratico ne' canti d'Omero, quali sono i luoghi che attengono al rapsodo, o Ione, e all'arte rapsodica, ovvero che al rapsodo più che ad ogni altro si conviene di studiare e giudicare. Capo X.

Ione. Tutti quanti i canti, o Socrate, io affermo.

Socrate. Non se' tu certamente che hai detto tutti quanti i canti; o che tu sei così facile a dimenticare? in vero non saria bello, che un rapsodo fosse di labil memoria!

Ione. E di che mi dimentico io mai? 540.

Socrate. Non ricordi tu che dicesti l'arte rapsodica esser diversa da quella del condurre cavalli?

Ione. Men ricordo.

Socrate. Dunque convieni che, diversa essendo, mira a conoscere altri obbietti?

Ione. Sì.

Socrate. Quindi nè l'arte rapsodica, nè il rapsodo li conoscerà tutti, secondo il tuo dire.

Ione. Forse ad eccezione di certi cotali, o Socrate.

Socrate. Questi cotali che dici, son pur presso a poco gli obbietti delle altre arti; ma quali dunque e' conoscerà, se tutti non li conosce?

Ione. Come si convenga che parli, i' mi penso, l'uomo e come la donna, come il servo e come il libero cittadino, come il sottoposto e come colui che ha 'l comando.

Socrate. Tu di' dunque che il rapsodo, com'abbia a parlare un comandante di nave in gran fortuna di mare, lo conoscerà meglio che non un pilota?

Ione. No; quanto a ciò, meglio un pilota.

Socrate. E ciò che sia bello in bocca di chi governi un malato (18), lo conoscerà meglio un rapsodo ovvero un medico?

Ione. Nemmen questo.

Socrate. Ma tu intendi parlare di ciò che si convien di dire ad un servo?

Ione. Sì.

Socrate. Ciò, per esempio, che abbia da dire un bifolco per ammansare i buoi infuriati, lo conoscerà il rapsodo, ma non il bifolco?

Ione. Non già.

Socrate. Forse ciò ch'abbia da dire una tessitrice de' suoi lavori di lane?

Ione. Ma no.

Socrate. E bene, ciò che convenga di dire a un comandante nell'esortare i soldati?

Ione. Sì, questo appunto conoscerà il rapsodo.

Capo XI. Socrate. Che mai? l'arte rapsodica è arte di guerra?

Ione. I' mi saprei bene quello che si convenga di dire ad un comandante.

Socrate. Forse perchè tu sei, o Ione, anco uomo d'armi per arte. E di fatto, se tu ti trovassi a possedere ad un tempo e l'arte equestre e quella della cetra, tu conosceresti i cavalli bene o male ammaestrati; ma ov' io ti dimandassi, per qual arte conosci tu i cavalli bene ammaestrati? per quella di buon ca-

valiere, ovvero per l'altra di citarista? che cosa mi risponderesti?

IONE. Per quella di cavaliere, io.

SOCRATE. E se tu potessi bene conoscere i citaristi eccellenti, affermeresti d'averne conoscenza per l'arte onde citarista fossi tu stesso, ma non per quella di buon cavaliere.

IONE. Sì.

SOCRATE. Ma da che tu t'intendi di cose militari, ne conosci tu forse per l'arte militare che tu possiedi, o per ciò che tu sei rapsodo valente?

IONE. Non parmi che in ciò sia differenza.

SOCRATE. Come, tu di' che non v'ha differenza? una sola ti pensi tu che sia l'arte rapsodica e la strategica, ovvero due? 541.

IONE. A me pare una sola.

SOCRATE. Chi dunque sia buon rapsodo, si trova ad essere buon generale eziandio.

IONE. Sicurissimamente, o Socrate.

SOCRATE. E dunque anco chi si trovi ad essere buon condottiero d'eserciti, è eziandio rapsodo valente.

IONE. Non credo già questo.

SOCRATE. Ma per quell'altro rispetto sì, che chiunque sia valente rapsodo, abbia ad essere eziandio buon condottiero d'eserciti.

IONE. Affatto.

SOCRATE. E tu non se' forse l'ottimo de' rapsodi di tutta Grecia?

IONE. E di gran lunga, o Socrate.

SOCRATE. Se' tu fors' anco, o Ione, l'ottimo de' condottieri tra tutti gli Elleni?

IONE. Ben di', o Socrate, e formatomi tale su' canti appunto d'Omero.

SOCRATE. E onde mai, in nome degli dei, o Ione, essendo tu per ambo i rispetti l'ottimo degli Elleni, e condottiero d'eserciti e rapsodo, ten vai girando e recitando carmi a gli Elleni, e non ti metti a capo d'eserciti? che forse dal rapsodo coronato d'aurea corona credi tu venga grande profitto a gli Elleni, e dal condottiero d'eserciti no? Capo XII.

IONE. Perchè la nostra città, o Socrate, è dominata da voi;

da voi guidata in campo, nè di proprio condottiero abbisogna affatto; nè d'altra parte la città vostra o quella de' Lacedemoni m'eleggerebbono stratego, chè voi stessi vi credete buoni da ciò.

Socrate. O 'l mio ottimo Ione, non conosci tu Apollodoro da Cizico? (16)

Ione. Qual mai Apollodoro?

Socrate. Quello che gli Ateniesi, sebbene straniero, elessero per molte volte a loro stratego: e poi Fanostene Andrio (17) ed Eraclide da Clazomene, che pur stranieri, essendosi addimostrati degni di considerazione, questa città innalzò e al comando degli eserciti e ad altri comandamenti; e perchè dunque non avrà da eleggere stratego Ione da Efeso e da rendergli onore, se anch' egli apparisca degno di ammirazione? E che, non siete voi d'antico Ateniesi (18), voi Efesii; e non è Efeso città a nessuna seconda? Ma tu, o Ione, se dici da senno d'essere abile ad illustrare Omero per tua propria arte o scienza, mi fai torto; da che avendomi promesso, molte e belle cose in proposito d'Omero sapendo, di darmene un saggio, mi manchi poi di parola; e ti tieni di gran tratto lontano dal dare saggio di te, come che non voglia dirmi neppure, mentr' io te ne scongiuro da tanto tempo, quali siano le parti, nelle quali tu sei valente; ma vario affatto, come Proteo, ti vai scontorcendo or da un lato, or da un altro, sinchè in fine mi sfugga per apparirmi ad un tratto condottiero d'eserciti e così non darmi prova del tuo valore nella sapienza a rispetto d'Omero. Se per tanto possedendone l'arte, come dicevi testè, mi prometti di dar saggio della tua illustrazione d'Omero e poi manchi di parola, tu fai atto non retto; se invece non già perchè ne possegga l'arte, ma, per divino volere invasato da Omero, anco non ne sapendo tu di' molte e belle cose intorno al poeta, secondo ch'io sosteneva, tu non sei in colpa. Scegli dunque qual più ti piace che noi abbiamo da ritenerti, o un uomo non retto o un uomo divino (19).

542.

Ione. E' v'ha gran divario, o Socrate; ben fia più bello esser giudicato divino.

Socrate. E ben, ciò che è più bello, abbiti da noi, o Ione; che divino uomo tu sia, ma non già per arte tua propria illustratore d'Omero.

ANNOTAZIONI

(1) Il titolo di questo dialogo così ci è dato da Diogene Laerzio III. 60.: Ἴων ἢ περὶ Ἰλιάδος πειραστικός, e da Diogene Laerzio questo stesso titolo passò ne' mss. e nelle prime edizioni, l'Aldina, la prima e seconda Basileense. L'appellativo di πειραστικός si muta in λογικός nella edizione Stefaniana.

(2) La formula di saluto è τὸν Ἴωνα χαίρειν, all'infinito. Essa richiama a mente il principio dell'idilio XIV. di Teocrito:

χαίρειν πολλὰ τὸν ἄνδρα Θυώνιχον.

La grazia speciale di quest'infinitivo è impossibile a conservare nelle lingue moderne. L'ἐπιδεδήμηκας che ho tradotto *ci arrivi*, veramente significherebbe: onde ti trovi tra noi. E da ciò il valore della particella quasi correttiva ἤ, probabilmente.

(3) Le Asclepie, o feste in onore di Asclepio, per attestazione di Pausania che ricorda fino un teatro, opera di Policleto, per le gare musiche, ebbero in Epidauro la loro cuna e di là si andarono poi spargendo pel resto della Grecia. Del tempio in onore di Asclepio che adornava questa città dell'Argolide, vedi Livio XLV. 28. e Plinio IV. 5.

(4) Presso il Boeckh nel lib. III. della sua grande opera la Staatshaushaltung der Athener cap. 22. hai la enumerazione delle varie specie di gare musicali.

(5) Le Panatenee, o le feste in onore di Atena, si distinguevano in Παναθήναια μικρά, o Panatenee minori che si celebravano ogni anno, e μεγάλα o maggiori, che ricorrevano ogni cinque anni. Della recitazione rapsodica che in questa solennità aveva luogo, attestataci pure da Senofonte, da Licurgo nella orazione contro Leocrate, p. 209. Reiscke, e da Isocrate nel Panegirico, vedi i Prolegomena ad Hom. del Wolf p. 140. e 153. Cf. anche i Prolegomena del Payne Kuight: p. 4.

(6) Il vero giudizio che Socrate facea de' rapsodi, l'abbiamo da Senofonte Mem. Socr. IV. 2. 10. Ivi apertamente, senza εἰρωνεία di sorte e' li dichiara degli stolidi. Ma per ciò che nella opinione volgare dell'arte del rapsodo si faceva il massimo conto, Socrate qui ne ragiona secondo questa stessa opinione; avverti però la finezza con cui distingue la intelligenza del pensiero del poeta dal saperne recitare i versi.

(7) Vedi il proemio al dialogo, dove ragioniamo, secondo gli studi critici moderni, di questi antichissimi Omerici.

(8) Gli Omeridi, a cui accenna Platone e de' quali abbiamo spiegato l'ufficio nel proemio, non sono da prendere nel significato che questa parola ebbe nell'antichità più remota; non sono quelle specie di famiglie che conservarono e trasmisero, ἀπὸ στόματος, cioè oralmente, i poemi omerici; ma, come il Nitzsch ha dimostrato ne' suoi eccellenti *Prolegomena* a questo dialogo, son da intendere solamente tutta quella classe di amici della sapienza omerica che ne' poemi omerici vedevano la fonte di tutto il sapere, e che per ciò dovevano averne in pregio gli spositori. Nello stesso senso ha il Nostro questa parola nel Fedro pag. 152. b. e nel X. della Politeia pag. 599. c.

(9) Lo Schleiermacher, che il lettore sa, come siasi dichiarato avverso a questo dialogo, dichiara inetto questo modo di ritenere il rapsodo dalla prova che è sul punto di fare, della sua abilità nella declamazione omerica, e vuole scorgervi una infelice imitazione del procedere di Platone. A noi invece, come al Nitzsch e ad altri, par di vederci un bell'artificio, con cui dramaticamente si dà il giambo al rapsodo che ha già il prurito di farsi ammirare per l'arte sua.

(10) Che i rapsodi oltre i canti omerici recitassero quelli d'Esiodo e d'Archiloco, ci è pur attestato da Ateneo XV. p. 620. il quale v'aggiunge anche Mimnermo e Focilide. Nel Protagora p. 316. d. il gran sofista riporta ad Omero le prime origini dell'arte sua e presso Filostrato, Vite de' sofisti p. 620. un altro sofista dà ad Omero il nome di primo padre e un altro quello di voce; Archiloco poi v'è chiamato il loro spirito (πνεῦμα).

(11) Anche qui lo Schleiermacher vuol sorprendere la poca abilità dell' imitatore di Platone ch'egli suppone autore del dialogo, perchè anticipa la questione che è svolta in appresso pag. 539. Ma in verità tale accusa non ci pare abbastanza fondata. Con questa interrogazione non si fa che preparare il lettore alla seguente argomentazione.

(12) Il testo ha: καὶ ἰδιωτῶν καὶ δημιουργῶν. Il Ficino e il Cornario tradussero *opifices*. Il vero valore della parola sarebbe i periti di qualche arte e negozio, a' quali si contrappongono gl' ἰδιῶται. Ma questa parola che forse renderemo altrimenti nel Protagora p. 322. c., nel Simposio p. 178. b., nella Politeia e altrove, prende una speciale accezione secondo il suo contrapposto.

(13) οὐράνια παθήματα. Nel III. della Politeia p. 613. per dire i fatti di Troia e d'Itaca ha detto περὶ τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ παθημάτων.

(14) Ho conservato a bello studio le parole del testo che sono manifestamente un ricordo omerico che qui è pieno di grazia. Lo Schleiermacher vede anche qui guasto il numero omerico e vorrebbe

le parole del testo invertite secondo il modello: Τεῦκρε φίλη κεφαλή dell' VIII. Θ, dell'Il. v. 281, a cui si conforma il Φαῖδρε φίλη κεφαλή del Fedro p. 264. b. Ma giustamente osservano il Nitzsch e lo Stallbaum che questo modo omerico dovette essere su le labbra di tutti gli uomini colti; nè quindi è il caso d'andar cercando il numero omerico.

(15) Lo Schleiermacher dimostrando come da questa conchiusione di Socrate si possan trarre delle conseguenze che non farebbero al caso suo, ne prende nuovo argomento a infirmare l'autenticità del dialogo.

(16) Tra' luoghi del nostro dialogo ne' quali l'Ast estima, che Socrate professi le sue dottrine con tono troppo più alto che non era del suo costume, è notato pur questo luogo che qui.

(17) «Denn die Dichtkunst ist doch wol das Ganze:» traduce lo Schleiermacher e quindi pronunzia severissimo giudizio contro questo luogo. Ma la sconvenienza alla personalità di Socrate ch'egli lamenta, noi non sappiamo vederla.

(18) Intorno a Polignoto e a suo padre Aglaofonte vedi il Sillig nel Catalogo degli antichi artefici; il Müller: Handbuch der Archäologie der Kunst; e il Boettiger: Ideen zur Archäologie der Malerei pag. 261.

(19) Socrate parla qui secondo la comune e volgare opinione che ammetteva ancora esistenti opere di Dedalo, di Teodoro e di Epeo. Nello stesso modo parla di questi mitici statuarii nella Polit. VII. p. 529. Cf. ancora l'Ippia maggiore p. 282. a., il Menone p. 97. d. e consulta il Manuale dell'Arch. dell'arte di C. O. Müller al § 70. dove è dimostrato come il nome di Dedalo rappresenti l'attività degli artefici primitivi Cretesi ed Attici.

(20) Che all'età di Socrate e di Platone fossero in uso de' canti i quali andavano per la bocca del popolo sotto 'l nome d'Olimpo, di Tamiri e fin anche d'Orfeo, può facilmente conghietturarsi da varî luoghi di antichi scrittori, per esempio: Aristofane Uccelli v. 9.; cf. lo Scolio a quel verso; Aristot. Polit. VIII. 5. e Plutarco de Musica p. 1133. Vedi quell'eccellente scrittura del Boeckh «in Platonis qui vulgo fertur, Minoem eiusdemque Libros priores de Legibus ad V. I. Fr. A. Wolf. Halis Saxonum 1806. pag. 26. Ma perchè è qui fatta menzione di Femio, pel quale non abbiamo nessuno degli argomenti che giustificano il ricordo degli altri? Non parmi necessaria molta acutezza critica per vedere, che qui Socrate mescola a bello studio gli antichi maestri di musica celebrati dal mito, coll'antico maestro dell'arte del rapsodo, celebrato negli stessi poemi omerici, al fine di cogliere in fallo il suo interlocutore nell'arte stessa che fa pompa d'esercitare.

(21) Seguo fedelmente la lezione di C. F. Hermann: ἔρχομαι (non ἄρχομαι come il Bekker col MS. Veneto) γέ σοι ἀποφαινόμενος ὅ μοι δοκεῖ τοῦτο εἶναι· ἔστι γὰρ τοῦτο τέχνη μὲν οὐ, οὐκ ὂν παρὰ σοὶ περὶ Ὁμήρου

εὖ λέγειν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, θεία δὲ δύναμις. A proposito della qual lezione così l'Hermann: τέχνη μὲν οὐ Herm. ex conjectura pro τέχνη μὲν, ubi quam facile ante οὐκ negatio excidere potuerit, sponte patet; structurae autem satis alioquin impeditae eo certius hac medela consulitur, quo manifestius sequens θεία δύναμις simplicem sibi notionem opponi postulat. Formae οὐ sequente interpunctione jam ad Sympos. p. 216. E. exempla attuli; adde Charm. c. 21. Protag. c. 16. Menon. c. 18. 35., Gorg. c. 10. 42. 52. 64.

(22) La pietra di calamita, pietra amianto de' fisici. Il luogo d'Euripide a cui accenna il Nostro, è forse ne' versi dell'Eneo conservatici da Suida

.... τὰς βροτῶν
Γνώμας σκοπῶν ὥςτε Μαγνῆτις λίθος
Τὴν δόξαν ἕλκει καὶ μεθίστησιν πάλιν.

Del nome d'Eracleia dà ragione Esichio s. v. Ἡρακλεῶτις dicendolo derivato da Eraclea di Lidia, dove queste pietre abbondavano. Per comodo del lettore riferiamo anco i noti versi di Lucrezio: De n. r. Lib. VI. v. 906.:

« Quod super est, agere incipiam quo foedere fiat:
» naturae, lapis hic ut ferrum ducere possit
» quem Magneta vocant patrio de nomine Grai,
» Magnetum quia fit patriis in finibus ortu.
» hunc homines lapidem mirantur: quippe catenam
» saepe ex anellis reddit pendentibus ex se.
» quinque etenim licet inter dum pluresque videre
» ordine demissos levibus iactarier auris,
» unus ubi ex uno dependet supter adhaerens,
» ex alioque alius lapidis vim vinclaque noscit:
» usque adeo permanenter vis pervolat eius ».

Cf. anche Plin. H. N. XXXIV. 14. Chi poi volesse vedere insieme raccolti tutti i luoghi degli antichi in proposito, ricerchi la dissertazione del Bullmann nel Musaeum der Alterthumswiss. vol II. fasc. 1.

(23) Luogo di dubbia lezione: l'Jacobs propose, in luogo del σιδηρίων καὶ δακτυλίων, σιδηρῶν δακτυλίων che accolsero gli edit. di Zurigo. L'Hermann, e mi pare dia nel segno, ritiene il καὶ δακτυλίων per una glossa entrata nel testo. Ma non essendo riuscito ad un emendamento che m'accontentasse, ho tradotto la volgata.

(24) Vedi nel Proemio al dialogo l'alto valore che diamo a questo luogo per ispiegare tutta la economia del dialogo. A proposito delle parole « di altri ugualmente commossi da divino entusiasmo » fu già avvertito che il Ficino invece di ἄλλων ἐνθουσιαζόντων ha dovuto leggere ἄλλους ἐνθουσιαζόντων. Col luogo nostro confronta questo di Longino Sect. XIII. ch'io riferisco nella schietta ed elegante traduzione del prof. Giovanni Canna. « Molti dall'altrui ispirazione sono divina-

mente trasportati, nel modo stesso onde la fama racconta che la Pizia accostandosi al tripode, là dov' è una fessura del suolo che spira, come dicono, soffio divino, quinci viene dalla potenza del nume occupata, e rende tosto gli oracoli secondo l'inspirazione. Così dai grandi ingegni antichi, come da sacri spiracoli, vengono all'animo degl'imitatori certi effluvi, onde compresi anco quelli che di lor natura sono poco ardenti, dell'altrui grandezza si esaltano».

(25) Ad intendere pienamente questa sentenza socratica riscontra l'Apologia pag. 22. a-e., il Fedro pag. 244. a, e seg. e 265. a., la Polit. III. p. 682. Cf. van Heusde Initia philosoph. Platon. T. I. pag. 124. e seg.

(26) Veramente «come coloro che coribanteggiano»: κορυβαντιᾶν è spiegato da Timeo: παρεμμαίνεσθαι καὶ ἐνθουσιαστικῶς κινεῖσθαι, ch' è l'abbandonarsi a tutti que' moti orgiastici, onde i sacerdoti e i fedeli di Rhea onoravano, con frigio rito, la sua divinità. Cf. Erodoto V. 102. Strabo. X. p. 745. Lucrezio II. 618. Vedi anche più avanti a pag. 536. b.

(27) Vedi il Fedro pag. 253. a. Fu già da lungo tempo avvertito, che a Platone nello scrivere questo luogo passavano per la mente i noti versi delle Baccanti d'Euripide 142-44. e 705-711.

(28) L'Jacobs nelle note all'Antol. gr. v. 1. p. 2. dopo messi insieme tutti i luoghi di Pindaro e degli altri poeti che si riferiscono a gli orti delle Muse e delle Grazie: «hinc, scrive, enata suavis poëtarum cum apibus comparatio apud Platonem in Ione. Ex quo plures profecerunt; v. quae diximus in Exercitatt. criticis T. II. p. 132. e seg.

(29) Cf. Cic. pro Archia poëta: c. VIII., XII. e il noto verso d'Ovidio:

«At sacri vates et divum cura vocantur».

(30) Cf. Leggi IV., p. 834. e Cic. de Orat. II. 46. «Saepe audivi, poëtam bonum neminem, id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt, sine inflammatione animorum existere posse».

(31) αὐτὸν ὥρμησεν. L'uso transitivo di questo verbo dette fastidio allo Schleiermacher; ma già il Nitzsch mostrò infondato ogni sospetto di lui con l'autorità de' migliori prosatori attici.

(32) Avverti alle diverse forme di componimento poetico qui indicate; gli encomi (ἐγκώμια) secondo che li definisce il Boeckh, Commentar. ad Pindari fragm. p. 604., sono i canti che contengono «laudes hominum in commissatione (κώμῳ) canendas»; gl' iporchemi (ὑπορχήματα) com'è noto, son canti lirici cui si accompagna una danza mimica; di essi è a vedere il Boeckh a Pind. Vol. I. P. II. pag. 556. e 596. Riscontra anche l'Ippia minore pag. 368. c. dove hai pure una enumerazione di forme poetiche: ivi però a fronte dell'epopea (ἔπη) è posta la tragedia che nel nostro luogo è invece indicata col nome del verso, ἴαμβοι, come spesso si usava secondo che ha dimostrato lo Schneider al VII. 15. de' Politici di Aristotele p. 447.

(33) « Huius Tynnichi mentionem facit nemo, quod sciam, praeter Porphyr. de abstinent. I. 18. τὸν γοῦν Αἰσχύλον φασίν, τῶν ἀδελφῶν ἀξιούντων εἰς τὸν θεὸν γράψαι παιᾶνα, εἰπεῖν, ὅτι βέλτιστα Τυννίχῳ πεποίηται· παραβαλλόμενον δὲ τὸν αὑτοῦ πρὸς τὸν ἐκείνου ταὐτὸν πείσεσθαι τοῖς ἀγάλμασι τοῖς καινοῖς πρὸς τὰ ἀρχαῖα· ταῦτα γὰρ καὶ ἁπλῶς πεποιημένα θεῖα νομίζεσθαι· τὰ δὲ καινά, περιέργως εἰργασμένα, θαυμάζεσθαι μέν, θεοῦ δὲ δόξαν ἧττον ἔχειν. Ad h. loc. in annotatiunculis Valentini legitur: neminem ejus nominis (i. Τυννίχου) inveniri, ideoque reponendum esse Φρυνίχῳ, qui Phrynichus aequalis Aeschyli fuerit. Sed haec nihili sunt. Primum enim, quomodo de Phrynico cogitare potuerit Valentinus, nescio; nam ab Aeschylo eius paean dicitur pervetus esse; quod de Phrynichi paeanibus Aeschyli tempore dici nequit: erant enim Aeschylus et Phrynichus ejusdem aetatis, quemadmodum ipse Valentinus observavit. Verum igitur non esse, huius nominis inventum esse nullum, docet hic Plato, ut observatum est a Fabr. Bib. Gr. lib. IV. 16. Recte igitur defensum est Τυννίχου nomen in edit. Rhoeriana ». Così M. Gugl. Müller, nelle annotazioni alla sua ediz. d'Amburgo 1782., a cui il Nitzsch nella sua del 1822. aggiunge: « Porphyrii testimonio nunc ex verissima Nackii correctione (v. Choeril. Sam. p. 39.) accedit alterum Ptolemaei Hephaestionis Phot. p. 485. ὅτι τελευτήσαντος Δημητρίου τοῦ Σκηψίου, τὸ βιβλίον Τέλλιδος πρὸς τῇ κεφαλῇ αὐτοῦ εὑρέθη· τὰς δὲ Κολυμβώσας Ἀλκμᾶνος πρὸς τῇ κεφαλῇ Τυννίχου τοῦ Χαλκιδέως φασὶν εὑρεθῆναι ».

(34) Odissea lib. XXII. da principio.

(35) Il. XXII. 311. « Caetera quis non meminit? Sed adverte, quam omnia ad animos vel commovendos vel suspendendos apta delegerit ». Nitzsch.

(36) Eustazio, ad Il. α. pag. 6., ci ha trasmesso la notizia che i rapsodi de' tempi men remoti, οἱ ὕστερον, com'egli dice, recitavano drammaticamente i canti omerici, la Odissea ἐν ἁλουργοῖς ἐσθήμασι e l'Iliade ἐν ἐρυθροβαφέσιν; e 'l violaceo dice, che si conveniva alla narrazione degli erramenti per mare, come il rosso alle stragi sparse sotto le mura di Troia. Giustamente però il Nitzsch opina, che questa costumanza non sia da far risalire all'età di Platone. In fatti gli *omeristi*, per usar la parola greca, a' quali si conveniva questa costumanza, da Ateneo XIV. 620. b. son indicati τοὺς δὲ νῦν.

(37) Riscontra il lib. X. della Politeia p. 755. e. e Gorgia p. 501. b-502. d.

(38) Iliade Ψ, XXIII. 335. Il primo verso ci è dato mozzo per la inserzione di φησί ed è questo:

« αὐτὸς δὲ κλινθῆναι εὐπλέκτῳ ἐνὶ δίφρῳ ».

Un'altra variante è al v. 339. perchè Platone dà ὡς μή τοι, mentre il testo d'Aristarco più rettamente ha ὡς ἄν τοι.

(39) Iliade Λ, XI. 639. Platone cita a memoria e per ciò forma il secondo verso del primo emistichio del v. 640 e del secondo del 629.

Ritenendo le parole del Monti, ci siamo conformati al nostro testo. Per la varia interpretazione che è stata data a questa citazione omerica, vedi la nota del vecchio Müller a q. l.

(40). Iliade Ω, XXIV. 80. con poche e non gravi varietà di lezione. Lo Schleiermacher che s'indigna di tante citazioni omeriche in questo dialogo, come l'Ast trova strano che Socrate sfili giù tanti luoghi omerici, mentre per la prima citazione ha fatto appello alla memoria del rapsodo, afferma che questa citazione che qui non può procedere da Platone, non essendo che una vera e propria similitudine, ma soltanto da un imitatore di Platone che avesse le traveggole a gli occhi. Veramente anco a noi, come già al Nitzsch e allo Stallbaum, non riesce d'intendere la ragione per la quale a questa citazione non sia da aggiustar fede come alle altre.

(41) Di Teoclimeno vedi l'Odissea O, XV. v. 223-256.

(42) Sono i v. 351-357. del XX. Υ dell'Odissea, tralasciato il v. 354. Usiamo la traduzione del Pindemonte.

(43) È noto che questo è 'l titolo del canto XII. M dell'Iliade di cui qui si riportano i v. 200. e seg.

(44) Avverti con quanto bel garbo è provocato il rapsodo a far prova di sè; e come tutto ne prepari a questo punto. La risposta poi che dà Ione, prova che sorta d'intelligenza fosse la sua, e in ciò è raggiunto uno de' fini del dialogo.

(45) Anche in questo luogo è contrasto per la lezione. Il Bekker, il Nitzsch, lo Stallbaum, gli ed. di Zurigo hanno preferito la lezione del codice Veneto ἄρχοντι κάμνοντος; l'Hermann ha ritenuto la vulgata ἄρχοντι κάμνοντι apponendovi questa notarella che ci è parsa giustissima: pag. 540. c. κάμνοντι V. (cioè lo Stefano come fondatore della volgata) καμνοντος BST (Bekker Stallbaum Turicenses) ex uno Σ ad evitandam scilicet ambiguitatem, ne quis participium ad ipsum ἄρχοντα referat: in talibus autem minor veterum diligentia erat; cf. Demosth. Aristocr. § 15. τῷ δ'ἑνὶ πράττοντι, genitivique exempla apud Heindorfium ad Cratylum p. 61. — Herm. Praef. vol. III. pag. xxvi.

(46) Vedi Eliano V. H. XIV. 5. e Ateneo XI. p. 506. Quest' ultimo cita direttamente il luogo nostro pronunziando di tutto il dialogo severissimo giudizio, quale glielo suggeriva la sua nota avversione a Platone e a' Platonici.

(47) Da questo ricordo di Fanostene che Senofonte nel I. degli Ellenici cap. V. § 18. 19. ci dice essere stato mandato ad Andro nell'anno 2. dell'Ol. XCIII. l'Ast (l. c. p. 469.) deduce, che 'l dialogo sia da riportare all'anno 3. o 4. della stessa Olimpiade, o al 402, 401. a. C. Vedi il Proemio.

(48) È infatti nota la colonia dedotta da' figli di Codro in Asia e stanziatasi nelle regioni marittime d'Ionia. Strabo. XIV. p. 938. b. Ael. V. H. VIII. 5.

ALCIBIADE

(Il dialogo soprannominato maggiore)

PROEMIO

ALL' ALCIBIADE MAGGIORE

I.

Singolare fortuna di questo dialogo! I platonici dell'antichità erudita, o, come sogliono appellarsi comunemente, i neoplatonici spendono intorno ad esso le loro cure più assidue; Democrito, Iamblico, Damascio, Arpocrazione (1), Proclo (2),

(1) Di tutti questi dottori del Platonismo che scrissero comentarii al nostro dialogo, noi abbiamo notizia da Olimpiodoro: Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Cf. le pag. 48, 49, 95, 205, 206. della edizione del Creuzer.

(2) Πρόκλου διαδόχου εἰς τὸν Πλάτωνος πρῶτον Ἀλκιβιάδην. Di Proclo sappiamo, che fu discepolo e successore (διάδοχος) di Siriano, del quale scrisse la vita, nella scuola d'Atene. Vedi Fabricius Bibl. gr. vol. VIII. pag. 455. A lui successe poi un Marino napolitano (della Flavia Neapolis o Sichem in Palestina), che alla sua volta scrisse la vita di Proclo. Questa vita di Proclo, edita già dal Fabricio nel 1700. ad Amburgo, fu oggetto di nuove e molto diligenti cure per il celebre Boissonade: Μαρίνου Πρόκλος. Marini Vita Procli. Gr. et Lat. ad fidem lib. manuscr. recensuit adnotationesq. et indicem addidit Joh. Fr. Boissonade. Lipsiae 1814. 8. Un ms. Laurenziano di questa vita, Plut. III. n. 4. porta per titolo Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας: ed in fatti il suo autore s'è studiato di dimostrare, come per la pratica della virtù Proclo giungesse alla felicità. La morte di Proclo, all'età di 75 anni, è stabilita nel 485. di Cristo. (Vedi Ueberweg Grundiss der Gesch. der Philosoph. des Alterthums. § 70. Dr. Aufl. Seite 262.).

Ben più che per la vita di Marino, Proclo è in fama pel suo Comentario al nostro dialogo. Un compendio di questo Comentario fu già pubblicato dal Ficino sotto il titolo: Procli de anima ac daemone, de sacrificio et magia: Venezia 1497, e poi 1516. fol. presso l'Aldo.

Olimpiodoro (1) scrivono comentari, πράξεις, scolii; fanno di questo dialogo il soggetto preferito delle loro lezioni e de-

Furono appunto questi studi su gli scritti del Neoplatonismo che portarono il turbamento dell'anima ch'egli lamenta nelle sue lettere il buon canonico fiorentino; del qual turbamento tristissimo, che poi si mutò in malattia, Epist. I. 80., discorsero sapientemente Leopoldo Galeotti nel bel Saggio intorno alla vita e a gli Scritti del Ficino, pubblicato nell'Archivio Storico (Nuova Serie Tomo IX. P. II.), e nella sua Storia della Medicina Vol. II. Parte II. pag. 545. e seg. Francesco Puccinotti, rapito alla scienza italiana e all'osservante affetto di me, che l'ebbi esortatore e consigliero fidissimo in questi studi platonici, quando appunto si stampavano queste pagine. La scrittura che compendiava il Comentario di Proclo, fu poi compresa nella Raccolta di tutte le opere Ficiniane e di Basilea (1561) e di Parigi (1641). Il testo greco del Comentario di Proclo, che abbraccia la metà appena del dialogo, fu per la prima volta edito su' MS. Vossiano di Leyden e dell'Holstenio della bibl. di Amburgo da Federico Creuzer, in quella Collezione che intitolò: Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonis fontibus ducta: sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii (Francofurti ad Moenum 1820). Presso a poco nel medesimo tempo V. Cousin procurava un'edizione completa delle opere di Proclo: «Procli Opera e codd. mss. biblioth. regiae Parisiensis primum edidit, lectionis varietate et commentariis illustr. Victor Cousin». Par. 1820-27. 6. v. la quale edizione fu poi riprodotta una seconda volta. È all'edizione del Creuzer che si riferiscono tutte le nostre citazioni. Proclo cap. IV. p. 17. disputando dell'intendimento del nostro dialogo ricorda καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ κλεινῶν ἐξηγητῶν λόγους.

(1) Olimpiodoro, detto il minore e il platonico per distinguerlo da altri Olimpiodori, co' quali è stato spesso confuso (vedi Creuzer Prooem. Partis secundae l. c. § 1.), «certa scriptorum fide constat floruisse imperante Justiniano», come scrive lo stesso Creuzer. Il Wyttenbach nella prefazione a' Morali di Plutarco p. LV. ricordando l'editto di Giustiniano che, sotto il consolato di Decio (ab. u. c. 1281. d. Cr. 529), sciolse le Scuole di filosofia in Atene, ricorda Olimpiodoro nella serie de' filosofi della Scuola con queste parole: «hucusque pertinuit veteris elegantiorisque doctrinae proventus, qui paullatim exaruit Justiniani imperio ac deinceps. Hic Atheniensem clausit Scholam, in qua floruerant Plutarchus Nestorii filius, Syrianus, Proclus, Marinus, Damascius, unde Simplicius, Olympiodorus, aliique prodierant: philosophi expulsi: vexati per orbem Romanum avitae religionis cultores, ex quorum numero fere erant docti homines. Per trecentos annos

gli esercizi della loro scuola. Albino (1) ed Olimpiodoro (2) a piena voce proclamano, che chi sia di felice ingegno dotato, e, raggiunta la età che è adatta al filosofare, di sua elezione s'accosti a' libri platonici, per avanzare nella virtù, abbia da incominciare dall'Alcibiade. Il divino Iamblico per

stupor et barbaries omnia obtinuerunt. Ergo in hoc temporis spatio, plurimorum veterum librorum, in his etiam Plutarcheorum ponendus est interitus ». Confronta anche il Fabricio Bibl. Gr. lib. V. c. 33. vol. X. pag. 631. ed. Harles., e lib. V. c. 36. vol. IX. pag. 354. della ed. d'Amburgo e l'eccellente Manuale di già citato dell'Ueberweg, §. 70. pag. 261. Sparse le scritture d'Olimpiodoro per le biblioteche d'Europa, non han veduto la luce se non molto tardi. Un breve estratto soltanto della prima πρᾶξις che conteneva una vita di Platone, fu più volte pubblicato sotto 'l nome d'Olimpiodoro tebano; e il lettore la ritroverà nella Appendix Platonica dell'ed. dell'Hermann. Il Wyttenbach fu 'l primo a dare gli Scolii al Fedone ma non intieri; completò questa pubblicazione lo Stallbaum nel 1820. Anche gli Σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνος Ἀλκιβιάδην ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου furono per la prima volta editi dal Creuzer nella raccolta di sopra citata. Non sarà forse discaro al lettore d'aver qui una qualche notizia di quest'antica scrittura. Non ostante il titolo che porta, non è già una serie di Scolii nel senso comune di questo nome, ma una πρᾶξις o, come dire, una esposizione, di cui la prima parte contiene la teorica e l'altra la interpretazione delle parole e delle sentenze; quasi un riassunto delle lezioni d'Olimpiodoro nella sua Scuola.

(1) Nella εἰςαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, V. pag. 149. dell'ed. d'Hermann: ὁ μὲν οὖν κατὰ φύσιν εὖ πεφυκὼς καὶ κατὰ τὴν ἡλικίαν ὥραν ἔχων τοῦ φιλοσοφεῖν, καὶ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἕνεκα τοῦ ἀρετὴν ἀσκῆσαι προσιὼν τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ τὴν ἕξιν προτετελεσμένος τοῖς μαθήμασι, καὶ ἀφειμένος ἀπὸ τῶν πολιτικῶν περιστάσεων, ἄρξεται ἀπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου πρὸς τὸ τραπῆναι καὶ ἐπιστραφῆναι, καὶ γνῶναι οὗ δεῖ ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι.

È noto che la εἰςαγωγή d'Albino fu per la prima volta pubblicata dal Fabricio nel Capo II. del Libro III. della Bibl. gr., poscia dal Fischer e dal Beck in fronte alle loro edizioni platoniche. Molto migliorata nella lezione la dette poi, traendola da un nuovo codice, C. Er. Schneider in un Index lection. dell'Università di Breslau per l'inverno 1852. e finalmente con nuovi riscontri ed emendamenti C. Fed. Hermann.

(2) πρῶτον αὐτὸν δεῖ τάττειν τῶν Πλατωνικῶν ἀπάντων. pag. 10. ed. c. Diogene Laerzio III. 62. fa cenno di quest'ordine, che i Platonici consigliavano di seguire nella lettura de' dialoghi.

attestazione di Proclo (1) riduceva tutta la dottrina platonica a dieci dialoghi, e tra questi dava all'Alcibiade il primo luogo. Se dái ascolto agli antichi platonici, come a chi metta il piè nel sacro recinto d'Eleusi, s'offre alla vista il divieto d'entrare per chiunque non sia ne' sacri misteri iniziato; o a chi s'appresenti a Delfo il solenne Γνῶθι Σαυτόν, per ciò che stia nel conoscere sè medesimo la migliore preparazione per appresentarsi al dio; così soltanto dalla conoscenza di sè, proclamata nell'Alcibiade, si ritrae virtù per accostarsi al vero; e per ciò il dialogo che prendiamo a studiare, è per essi come il pronao del tempio, come i propilei che ne conducono al santuario della dottrina platonica (2).

Ma ben diversa sentenza hanno pronunziato alcuni moderni. Lo Schleiermacher il primo osò torgli fede, negandone l'autenticità (3). E alla tesi del filosofo parve dessero credito i più ingegnosi maestri della filologia: l'Ast (4) con un'indagine minuziosa delle parole e de' modi di dire speciali a questo dialogo, volle riconoscervi la mano di Senofonte o di Senocrate; il Boeckh affermava invece di ravvisarvi il linguaggio e la dottrina degli stoici (5); e il Bekker, dopo aver resi tanto preziosi servigi alla critica del testo, inscriveva con l'autorità che gli dava la sua dottrina, in capo al dialogo la rubrica: « Incerti auctoris Alcibiades I. » (6).

(1) Proclo ed. cit. ς. pag. 11. 12. Καί μοι δοκεῖ καί διά ταύτην τὴν αἰτίαν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος τὴν πρώτην αὐτῷ διδόναι τάξιν ἐν τοῖς δέκα διαλόγοις ἐν οἷς οἴεται τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος περιέχεσθαι φιλοσοφίαν· ὥσπερ ἐν σπέρματι τούτῳ τῆς συμπάσης ἐκείνων διεξόδου προειλημμένης.

(2) Proclo ed. c. β. pag. 5.

(3) Platons Werke von F. Schleiermacher Zweiten Theiles Dritter Band Seit. 203. u. folg. Dritte Auflage.

(4) Platons Leben S. 435.

(5) Addenda ad edition. Buttmanni pag. 210. not. extr.

(6) A tutti i cultori della filologia greca son noti i grandi ser-

Il Socher (1) ebbe primo il coraggio di levare la voce contro questa sentenza che poi l'Hermann (2) dichiarava inconcepibile, ed oggimai la critica dello Schleiermacher e dell'Ast ha perduto il campo (3). Lo svolgimento dottrinale in fatti di tutti gli altri dialoghi platonici sta contro questa strana sentenza; e se qua e là nell'Alcibiade v'han segni d'inferiorità relativa e d'inesperienza della grand'arte, a cui seppe levarsi Platone, accanto a questi v'hanno pur sempre de' tratti, a' quali riconosci la mano del futuro sapiente, e ti fanno intravedere la classica figura dell'autore del Fedro, del Simposio e della Politeia.

Anche in questo, come in quasi tutti i dialoghi di questa serie, che abbiam chiamata socratica, il fondamento e, a così dire, il nucleo della dottrina è in un detto di Socrate, conservatoci da Senofonte. Nel nono capo del libro terzo delle memorie socratiche, dove l'autore ci viene svolgendo in buon dato i pensamenti del filosofo sopra svariati soggetti, dopo dichiarato, com'e' non facesse divario tra σοφία e σωφροσύνη, viene a stabilire che sapienza è giustizia,

vigi che ha reso Emanuele Bekker per la restituzione del testo di Platone con la sua edizione. Vedi il vol. terzo della parte seconda, dove col Teagete e gli Amatori hai il nostro dialogo a pag. 299.

(1) Ueber Platon's Schriften. S. 112.

(2) Gesch. und Syst. der platon. philosophie. S. 439. «Noch mehr findet dies übrigens bei dem ersten Alcibiades Anwendung, von dem es ganz unbegreiflich wäre, wie Schleiermacher und Ast dazu gelangen konnten, mit solcher Bestimmtheit seine Unächtheit auszusprechen» etc.

(3) Dopo il Socher e l'Hermann hanno combattuta la tesi dello Schleiermacher lo Stallbaum ne' suoi Prolegomena ad Alcib. I. p. 194. 95.; lo Steinhart, Einleitung, S. 152. f. nella ediz. della traduzione ted. più volte citata di G. Müller; il Munk: die naturlich Ordnung der plat. dial. S. 105. u. f.; il Grote che estende la sua difesa anche al II. Alcibiade: Plato and the other Companions of Sokrates. London 1867. Second Ed. Vol. I. pag. 350. 351.

e che ogni virtù è sapienza, nella dottrina del maestro; contraria quindi a sapienza esser l'insania, la quale altro non è se non la ignoranza della virtù, della temperanza, della giustizia, della fortezza; laddove la sapienza per la cognizione della virtù si fa manifesta. Fondamento poi della sapienza è 'l conoscere sè medesimo, e chi di sè conoscenza non abbia, è quasi nella condizione dell'insano [1]. Nel concetto del volgo, ben diverso da questo di Socrate, la insania non è già la ignoranza delle virtù; ma sì qualunque più crassa ignoranza di principii [2]. La quale non tanto allontana gli uomini da' principii sconosciuti a' più [3], che è come dire da' principii di virtù, quant' eziandio da quelli ond'ha conoscenza anco il volgo [4]. Indi è che, se uno falla anco per poco [5] a' principii sconosciuti alla moltitudine degli uomini, per ciò ch'ella non li conosce, nè può del fallo portare giudizio, non è ritenuto insano dalla moltitudine stessa. Così, a mente di Socrate, insania è la ignoranza della virtù; laddove pel vulgare giudizio è la ignoranza de' principii vulgari, che la moltitudine conosce e prende a norma del suo giudicare.

Questa dottrina prettamente socratica è il principio avvivatore del nostro dialogo, il cui scopo, com'apparisce, è affatto pratico. La ignoranza rimproverata a' sofisti nell'Ippia minore, dov'Ippia è ridotto al silenzio co' suoi stessi

(1) Μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφίᾳ, οὐ μέντοι γε τὴν ἀνεπιστημοσύνην μανίαν ἐνόμιζε. τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτόν, καὶ ἃ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἴεσθαι γιγνώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι. Mem. socr. III. IX. 6.

(2) μεγάλην παράνοιαν. Ivi.

(3) ἃ οἱ πλεῖστοι ἀγνοοῦσι. Ivi.

(4) ἃ οἱ πλεῖστοι γιγνώσκουσι. Ivi.

(5) ὁ μικρὸν διαμαρτάνων. Ivi.

ragionamenti; e a' poeti e a' ministri de' poeti nell' Ione; qui è rimproverata a' politici, mirando sempre al medesimo punto, la essenza cioè del sapere. Avverti però che i maestri della sapienza, i poeti e i politici sono le tre categorie d'uomini, con cui Socrate dichiarerà nella sua Apologia (1), ch'egli ebbe da farla, e da' quali vennegli la mala fama, che poi si mutò in accusa giudiziaria.

Se non che, eziandio con qualche altro luogo notevole delle memorie socratiche il nostro dialogo è in attinenza. Chi in fatti non ricorda i colloqui di Socrate con Pericle juniore e con quel giovine Glaucone fratello a Platone, che ci si mostra quanto inesperto, altrettanto cupido d'avere in mano il governo d'Atene? (2) Come nel nostro dialogo (3), così ne' colloqui senofontei con Pericle e con Glaucone usa Socrate della stessa maniera, per guidare il giovine interlocutore al principio capitale della sua dottrina, la conoscenza di sè; benchè variino i soggetti della disputazione a seconda delle persone, e quindi le dimande che indrizza, il suo principale obbietto è sempre l'istesso: mettere il suo interlocutore in misura di riconoscere il suo sapere reale e la sua reale ignoranza. Predicare, esortare, confutare anche particolari errori al Socrate di Senofonte ugualmente che a quel di Platone sembra tempo perduto, sino a che lo spirito del suo ascoltatore sia involto nelle nubi abituali della illusion del sapere. La luce della verità deve per la parola socratica dissipar queste nubi; ma per dissiparle bisogna prima romperle: quindi quella lotta costante che sostengono gl'inter-

(1) Pag. 21. C. 22. D.
(2) Mem. socr. Libro III. capi V. e VI.
(3) Pag. 124. a.; 129. a.; 131. a. Cf. Carmide pag. 164. e. Fedro 229. e.

locutori di Socrate per dichiarare le loro dottrine generali, per ispiegare i termini in cui compendiano ciò che stimano di sapere e a cui, come alla loro proprietà migliore, sono affezionati; ma Socrate tutto ciò mette in pezzi, dimostrando, come v'abbia ora contraddizione ed ora inconseguenza; dichiarandosi ignaro egli stesso, senza alcuna determinata opinione, sino a che l'intelletto del suo interlocutore non incominci l'esame contradditorio, pel quale si purgherà dall'errore.

Egli è così che Socrate dispiega quella mirabile virtù, onde gli dava già lode Senofonte (1), di poter fare ciò che volesse e ridurre dove volesse, chi dialogizzava con lui.

II.

« Quanto tempo nella pace Pericle ebbe autorità su la repubblica, sempre la resse con moderazione, la mantenne sicura, cosicchè sotto lui levossi a massima potenza; rottasi poi la guerra, anche qui mostrò d'avere antivedute le forze dello Stato. Le sopravvisse due anni e sei mesi, e dopo la sua morte viemeglio riconobbesi la sua previdenza nel modo di governar la guerra. Aveva egli detto, che mantenendosi tranquilli, attendendo alla marineria, non ampliando, durante la guerra, lo Stato ed a niun cimento esponendo la città, sarebbero vittoriosi; ma essi appunto a rovescio governarono non solo queste cose, ma altre ancora che sembravano estranee alla guerra, perchè guidati da pri-

(1) È una delle espressioni che più vivamente colpiscono questa di Senofonte nel I. 2. 14. delle memorie socratiche: τοῖς διαλεγομένοις αὐτῷ πᾶσι χρώμενον ἐν τοῖς λόγοις ὅπως βούλοιτο. Con questo detto veramente caratteristico di Senofonte raffronta più innanzi il Lachete pag. 187. e.

vate ambizioni e da privato guadagno regolarono malamente per sè e per li confederati lo Stato. Quando le cose felicemente succedevano, i privati piuttosto ne raccoglievano gloria e vantaggio; quando fallivano, la città ne sentiva il danno rispetto alla guerra ».

« La causa di tutto ciò si fu, che Pericle potente per dignità e per senno e manifestamente inaccessibile al danaro frenava con modi liberali la moltitudine, nè piuttosto era da essa guidato di quello che egli guidasse lei; perchè non essendo pervenuto a potenza per vie sconvenevoli, non mai parlava a grazia, ma forse per la sua dignità non temeva di contraddire il popolo anche irritandolo. Quando vedeva gli Ateniesi intempestivamente confidentissimi insolentire, arringandoli li colpiva sino ad intimorirli; se poi stavano oltre ragione impauriti, loro inspirava fiducia. Quindi lo stato era democratico per nome, ma infatti era dominato dal personaggio primario. All'incontro i successori di Pericle, uguali anzichenò fra loro, ed aspirando ciascuno al primato, si diedero a gratificarsi il popolo anche abbandonandogli la condotta degli affari, e per essere la città grande e sede dell'imperio, quindi derivarono non che altri molti errori, ma singolarmente la spedizione della Sicilia ».

Così Tucidide in un luogo celebratissimo delle sue storie [1] giudicava ad un tempo e del reggimento di Pericle e de' ben diversi successori ch'egli ebbe nel governo d'Atene e dell'imperio. A' quali, perchè appunto si dilungaron cotanto da gli esempi della moderazione di lui, è da riferire se più tardi scrittori d'istorie a lui medesimo accagionarono il decadimento del senno e della moralità civile

(1) Tucidide II. 65. Ho riferito la versione del mio compianto maestro Amedeo Peyron.

d'Atene. Plutarco, per non fare citazioni soverchie, gli farà colpa d'aver abbandonato le redini del governo al popolo; d'aver amministrato la cosa pubblica, studiando al favore di esso, procurandogli sempre nuovi diletti con feste e con pompe, educando i cittadini ad eleganti piaceri e inviando fuori sessanta triremi per otto mesi ogni anno, armate ed equipaggiate da cittadini con larga paga, perchè s'esercitassero al dominio de' mari [1]. Nè quindi del governo di Pericle si leggono ne' libri de' moderni sempre conformi giudizi. La corruzione del popolo ateniese non di rado si fa sino a lui risalire, quasi ne fosse l'autore primo, sì con le distribuzioni del pubblico denaro, sì con l'assecondare gl'insensati capricci della moltitudine per acquistare e conservare il potere. Ma a tutte queste accuse che pur rimontano ben alto nell'antichità, anco se non si prenda la comedia a storico documento diretto, anticipatamente risponde il giudizio di Tucidide da noi riferito; al quale vedremo altrove come sia consono il giudizio di Platone che pure non militò politicamente nel partito di Pericle. Egli ed Aristotele accagionarono de' mali che vennero ad aggravarsi sopra Atene, i mutamenti costituzionali che si compirono più per opera di Efialte che non di Pericle: quali la limitazione dell'autorità dell'areopago e de' magistrati e lo stabilimento de' numerosi tribunali; e se con queste cagioni del male altre pure ne numerarono, come l'allocazione d'uno stipendio a' cittadini che intervenissero all'ecclesia, le soverchie spese pe' pubblici monumenti, la diobelia, pur rico-

(1) Plutarco in Pericle capo XI. Avverti che Plutarco distingue due età nella vita politica di Pericle. Di questa distinzione parla molto assennatamente il Grote: Histoire de la Grèce tr. par Sadous. vol. VIII. ch. 3.

nobbero che Pericle aveva retto con mano sicura il timone dello Stato.

La cagione in fatti che portò tanto mutamento nella vita ateniese, fu ben più profonda di queste che già enumerarono gli antichi scrittori di cose civili. Come nella nostra vecchia Europa dell'età di mezzo, i mercatanti delle diverse corporazioni osteggiarono i patrizi nel governo delle città, e finirono per ritorlo ad essi di mano; così appunto in Atene, nella grande prosperità della sua industria e de' suoi commerci, si venne formando una nuova classe di politici che già si faceva innanzi fin da quando viveva Pericle, e chiedeva di partecipare al pubblico reggimento. Erano uomini venuti su dalle più umili condizioni, quali Cleone cúoiaio, Eucrate il funaiuolo, il costruttore di navi Lisicle e il lumaio Iperbolo; che forti del dritto che davano loro la ἰσονομία e la ἰσηγορία (1) rivendicavano con audace eloquenza la loro parte. Aristofane ci ha dato il tipo di questi politici rabbuffati nel Cleone de' Cavalieri (2): e se anche, ragguagliando questo tipo della Comedia con la figura storica di Tucidide, si trovi che 'l poeta abbia aggravato le tinte, e più che un ritratto, n'abbia dato una caricatura, hannovi bastevoli documenti per ritenere che dopo l'Olimpio il reggimento d'Atene venne alle mani d'uomini audacissimi, intemperanti e profondamente corrotti. E furono

(1) La uguaglianza cioè de' diritti e la libertà data ad ogni cittadino ugualmente di prendere la parola nell'assemblea.

Consulta il § 66. e seg. del Lehrbuch der griechischen Staatsalterthümer di C. F. Hermann.

(2) È noto che la comedia i Cavalieri, che è dell'anno 424. a. C., è tutta all'indirizzo di Cleone, e non già, come i Babilonesi e come le Vespe, contro alcuni suoi provvedimenti politici separatamente, ma sì contro tutto 'l sistema della sua politica amministrazione.

questi uomini che, al dir di Tucidide [1], foggiarono tanto be' castelli in aria a gli Ateniesi, che nulla più potesse lor parere difficile tanto che eziandio conseguire non lo potessero.

L'eroe di questo tempo e di questa malaugurata schiera di politici fu Alcibiade. Al lettore di Platone non è mestieri venir ricordando chi e di che fatta cittadino sia stato Alcibiade. Splendor di natali, essendo del sangue degli Eacidi e risalendo così per l'eroe Eurisace insino ad Aiace, mentre dal lato di madre attenendo a gli Alcmeonidi, si trovava legato in affinità a Pericle; abbondevoli ricchezze; ogni più desiderabile dono d'intelletto e di bellezza gli aprirono facile accesso alla cosa pubblica nell'età che al greco sembrava tuttavia giovanile per esercitare su gli altri l'imperio. Orfano dalla più tenera età d'un padre morto gloriosamente sul campo di Coronea, ebbe Pericle stesso a tutore; ma più che il consiglio e l'esempio del sapiente politico, gli piacque la popolarità rumorosa, e Atene fu piena degli scandali del giovine eupatrida, prenunziatori della lussureggiante insolenza, delle smodate ambizioni, e di quel suo riporre nella forza ogni dritto, onde parve ottenesse, secondo 'l detto di Tucidide [2], che, sebbene si avesse in sospetto la sfrenatezza, per cui nella persona e nella condotta violava ogni legge; e della vastità de' suoi disegni si fosse già concepito timore, qualunque fosse l'uomo ingiuriato da lui, niuno mai non ardisse citarlo dinanzi al dicasterion. E qui è prezzo dell'opera di avvertire, che a lato all'assoluta uguaglianza legale e giudiziaria che regnava

(1) Tucidide nella parlata di Nicia nel Libro VI. 12. 13.
(2) Tucidide VI. 15. e 28. Vedi anche l'estratto della λοιδορία d'Antifonte presso Ateneo XII. p. 525.

tra' cittadini ateniesi, pure delle ben grandi disuguaglianze sociali erano tra l'uno e l'altro uomo. Le quali disuguaglianze rimontando per origine a' tempi e alle costituzioni che precedettero la democrazia, erano dalle instituzioni di questa moderate ne' loro pratici effetti, ma non però cancellate; che anzi tacitamente erano ammesse e tollerate da una parte, profondamente sentite e proclamate dall'altra. Nel discorso che Tucidide (1) attribuisce ad Alcibiade nel parlamento popolare, si fa sentire ben alto la insolenza della fortuna e della privilegiata condizione sociale, non soltanto ammessa come un fatto, ma difesa come un legittimo dritto; e tutta l'istoria della sua vita ci prova che, nonostante le limitazioni della democrazia, questa superiorità sociale era fatta sentire da parte sua e tollerata dalla parte degli altri.

Ma la licenza della vita non impediva al giovine eupatrida di riconoscere, che per raggiungere le sue brame ambiziose a due condizioni gli era indispensabile di soddisfare: il valore tradizionale nella sua gente, e 'l dominio della parola che convince e persuade le moltitudini. Quindi i be' fatti di Potidea e di Delio, e l'accostarsi a' sofisti ed a Socrate. Determinare esattamente le relazioni di Alcibiade con Socrate e farsene un'idea pienamente adequata è difficile impresa: tanto varie sono le attestazioni dell'antichità e tanto difformi anco quelle del nostro autore. Senofonte (2) nelle memorie di Socrate ci rappresenta Alcibiade e Critia che frequentano la società di Socrate, per la ragione medesima e co' medesimi intendimenti, co' quali erano soliti i giovani delle buone famiglie di accostarsi a' so-

(1) Tucidide VI. 16. 17.
(2) L. 2. § 12-24. 39-47.

fisti [1]. Oppostamente Isocrate ci dirà, che nessuno riconobbe mai in Socrate il maestro d'Alcibiade [2]; e Platone qui fa che Socrate il primo ricerchi Alcibiade [3], dove invece nel Simposio Alcibiade mezzo ebbro narrerà, com'e' sia andato in caccia dell'amore di Socrate [4]. Certamente però il valore dialettico di Socrate ne' suoi conversari, l'azione fecondatrice della sua parola su gli animi degli ascoltatori, l'abilità massima di lui nel dare appropriate e facili spiegazioni, nell'antivedere anzi tempo il termine d'una lunga discussione contraddittoria, quella stessa ironica affettazione d'ignoranza, onde viepiù erano umiliati gli avversari suoi, tutte queste qualità e lo spettacolo della ingegnosa arte sua dovettero fare nell'animo d'Alcibiade la più profonda impressione. Arroge che nell'animo dell'eupatrida valoroso poteva non meno l'esempio che Socrate offriva di sè medesimo nell'adempimento de' suoi doveri di cittadino; quest'uomo indurato alle più aspre fatiche della vita del campo; che soffre la fame, la vigilia, il freddo; che sotto la pesante armatura compie gli atti di valore di Potidea, mentre sa levarsi alle meditazioni della più alta filosofia, e per lunghe ore quasi par che non senta nè le armi che gli vestono il corpo, nè 'l corpo che l'anima gl'imprigiona, per vivere solamente la vita dell'anima.

(1) Vedi più innanzi il Protagora pag. 310. d., 316. c. 318. Cf. il Sofista pag. 232. d., il Menone pag. 91. e il Gorgia pag. 419. e.

(2) Isocr. Busiris, Or. XI. sect. 6. pag. 222.

(3) Vedi il principio del nostro dialogo.

(4) Nella parlata d'Alcibiade pag. 215. e seg.

III.

Il primo incontro di Socrate col giovine eupatrida, quand' era nel più bel fiore della giovinezza e già cominciava ad attirare sopra di sè gli sguardi del mondo, ci è appunto rappresentato nel nostro dialogo.

Incontrando Alcibiade, incomincia Socrate dal dirgli, come gli abbia da far meraviglia, ch' egli, il quale fu 'l primo amator suo, non si sia mai dipartito da lui, come gli altri amatori hanno fatto; e se, pur standogli a' fianchi, non gli ha mai aperto l' animo, n' è da accagionar quel suo demone o quel genio interiore che lo ritiene da ciò che fare non debba (1); ora però il suo genio aver cessato di fargli divieto d' accostarsi a lui; e per ciò il drama che pel lettore incomincia, è, a così dire, condotto da questa benefica divinità nascosta. Ma, nel tempo del suo secreto amore, Socrate ha studiato qual si fosse il contegno d'Alcibiade con gli altri amatori suoi, ed ha ben avvertito, come tutti se ne ritraessero per la estrema superbia ed arroganza di lui. La quale arroganza dell' animo in ciò ha fondamento, ch' e' si creda di non dover mai aver bisogno degli altri uomini: tanto gli sono state larghe de' doni loro natura e fortuna; mentre la enumerazione di essi doni grandissimi serve a far noto al lettore l' interlocutore di Socrate, al modo stesso

(1) Del demone di Socrate e della interpretazione che ce ne pare migliore, non stimiamo necessario tornar qui a discorrere, dopo quello che già ne dicemmo in altra nostra scrittura: di Socrate, de' suoi tempi e della sua dottrina, Preambolo ai quattro libri di Senofonte de' detti e de' fatti memorabili di Socrate; cap. III. pag. LVIII. e seg. nell' edizione da noi procurata delle memorie socratiche. Prato Alberghetti e C.i 1865.

che i dramatici praticano nella protasi della tragedia. A confermare quel senso di meraviglia che Socrate ha dichiarato, debba eccitare l'assiduità sua appresso Alcibiade, questi rispondegli: ch'egli era appunto per interrogarlo a che fine mai non si dipartisse da lui: al che Socrate con urbano modo soggiunge, che già da un pezzo l'amor suo sarebbesi illanguidito, se visto lo avesse pago de' molti beni ch'egli ha; ma invece e' sa, come miri a ben più alto, e faccia conto, non appena giunga a gli affari, il che sarà tra breve, di dimostrare a gli Ateniesi ed al mondo, chi egli si sia e quanto degno che 'l suo nome si spanda tra' Greci e tra' barbari. E per ciò appunto ch' e' lo sa tale, esserglisi fatto assiduo compagno, giudicando che senza l'aiuto suo non potrà giungere là dove mira; e per ciò stesso il suo buon genio avergli dato licenza di favellare con lui, ora ch'è nell'età di porgergli ascolto con frutto (1). L'affermazione di Socrate, ch' e' non possa riuscire al suo intento senza l'aiuto di lui, fa la più viva impressione nell'animo d'Alcibiade e la spiegazione di tale affermazione di Socrate è la vera occasione del dialogo.

Il quale, per andar per le brevi, così si viene svolgendo: tu tra breve ti proponi accostarti a' pubblici negozii e provvedere alla salute dello Stato; per ciò, ov'io in quella che tu ascendi al suggesto, mi ti facessi a dimandare, se abbia ben meditato ciò di cui stai per parlare, ella è cosa certissima che tu mi risponderesti, che sì. Ma pure, non senza ragione, i' ne dubito; perciocchè quanto sappiamo noi uomini, o che l'abbiamo appreso da gli altri o che l'abbiamo meditando da noi medesimi discoverto. Ora ciò che ti paia di sapere e d'aver da te discoverto, certo tu non

(1) Pag. 103-105. e.

se' andato ad impararlo da gli altri; nè mai sotto l'altrui disciplina tu se' andato a imparare ciò che sapere bisogna per reggere gli Stati. Di ciò che s' impara nelle palestre, non si discute mai in parlamento; e quando la deliberazione risguardi a qualche cosa di pratico, vi si fa appello a gli uomini che se ne intendono. Se non che tu mi rispondi, che t' occuperai del buon governo dello Stato e del retto esercizio del dritto di pace o di guerra. Ma anco per ciò è necessità di conoscere il vero bene, come per la lotta bisogna sapere quando e come la si debba appiccare; qual è dunque il vero bene nel governo d' uno Stato? (1)

Qui veramente, come avvertiva lo Steinhart (2), no' ci attenderemmo, che la discussione volgesse alla ricerca della essenza della giustizia, per ciò che questo era il tema più prossimo. Ma non attenendo questa ricerca al più immediato fine del dialogo, non fu affatto seguita dal nostro Autore. Il quale fa invece che Socrate con stringente dialettica dimostri ad Alcibiade, com' egli mai non ha appreso da gli altri, o da sè ritrovato quello che dovrebb' essere il subbietto della sua arringa. Quasi a schermirsi da' lacci che gli tende Socrate, Alcibiade dichiara, che, se non ha avuto vero e proprio maestro di que' principii di giustizia, onde procede la felicità degli Stati, egli ha pure imparato che sia giustizia, dalla voce del popolo; a quel modo che da essa apprese la lingua che parla. Ma Socrate, riconoscendo come 'l popolo sia ad ognuno maestro della lingua che parla, oppone, non possa ugualmente esser maestro nella giustizia, mentre e' ne sente e ne giudica diversamente sempre. Pel quale argomento di altissimo peso, il giovinetto inter-

(1) Pag. 106. a.-109. c.
(2) Nell' Einleitung a questo dialogo.

locutore è forzato a riconoscersi affatto inesperto della giustizia [1].

Ma per ciò non lascia il campo: dalla giustizia e' passa all' utilità. Dessa in fatti, ben più spesso della giustizia, è soggetto alle discussioni degli Ateniesi; e ch' ella non sia con la giustizia una cosa sola, da ciò gli sembra abbastanza provato, che molti dal fare ingiustizia s' ebber vantaggio, ed altri danno dal praticare giustizia. Al che Socrate: da ciò che tu di', egli è manifesto, come tu, ignori ciò che l' utile sia; perchè non si dà utile che dall' onesto, sia disgiunto o diviso [2]. Ed ecco com' egli argomenta: ciò che sia giusto, è onesto; e ciò ch' è onesto, è bene; in fatti d' una qualunque cosa si può portare opposto giudizio; della fortezza, per esempio: ell' è buona ed onesta, ma pur talora la è cagione di morte che è male; la timidità e la codardia all' incontro si giudicano mali, tanto che s' hanno da tutti in dispregio, laddove la fortezza e 'l valore, ancorchè spesso apportino morte, s' hanno in altissimo onore. Così dunque tutto che è giusto, è bene; nè bene ed onesto possono andar separati l' uno dall' altro [3]. Un altro argomento è tratto dall' ambiguità della dizione εὖ πράττειν, che tanto vale fare del bene, quanto passarsela bene e lietamente; ed anco per quest' argomento, a cui ricorre pur altre volte il Socrate di Platone, resta provato che la giustizia non può essere separata dall' utilità [4].

Alcibiade, per questi argomenti di Socrate, dichiara di sentirsi mancare il terreno; il che l' altro afferma essere ma-

(1) Pag. 109. c.-113. c.
(2) Cf. Stäudlin: Geschichte der Moral. philosophie. S. 84. u. f.
(3) Pag. 113. C.-116. a.
(4) Pag. 116. a.-d.

nifesto segno d' ignoranza, perchè di quello, onde abbiasi certa cognizione, o che sicuramente si sia appreso da gli altri, non ci accade di dubitare. Esser poi arroganza superba credere di sapere ciò che uno non sa: e questa essere la ignoranza più crassa e più dannosa ad un tempo. Quindi, come conseguenza di queste premesse, il rimprovero ad Alcibiade che, facendosi d'altri ben molti imitatore, pensa d'accostarsi a' negozii dello Stato prima d'aver acquistato cognizione di ciò che a governare gli Stati è necessario (1).

Tutto questo argomentare di Socrate è da Alcibiade giudicato giusto e diritto; ma non vi dà poi gran peso, perchè il fatto gli prova, che un gran numero di politici d'Atene, a giudizio di Socrate, sono degl' ignoranti suoi pari, e quindi sospetta, non sia tempo perduto dar dietro a' consigli di Socrate, massimamente sentendosi da più degli altri pe' doni dell' ingegno. Il che porge a Socrate buona occasione di fare quel lungo discorso, nel quale, dimostrando com' un politico non abbia soltanto da scendere a paragone con' gli emuli suoi, ma sì ancora con gli esterni nemici, tesse con modi e parole che ricordano Senofonte, le alte lodi de' re di Lacedemone e del gran re; e mette a paragone la condizione d'Alcibiade con quella di loro, strappando così di sotto gli occhi del giovinetto superbo ogni titolo di quella sua vanagloria, per la quale si credeva in diritto d'accostarsi impreparato al governo dello Stato (2).

Egli è a questo punto che Alcibiade riconosce la necessità di studiare ogni modo per divenire migliore, e a Socrate addimanda, che voglia farglisi guida. E indi ha prin-

(1) Pag. 116. d.-119. a.
(2) Pag. 119. b.-124. b.

cipio la seconda parte del dialogo: Alcibiade non sa nemmeno qual sia la strada, per la quale potrà riuscire a sapienza e virtù; e per ciò con un procedimento che già i due dialoghi antecedenti han fatto noto al lettore, è condotto a confessare la sua assoluta ignoranza. Della quale, dopo che Socrate ve lo ha come posto di fronte, e' lo esorta a non disperare, potendo e dovendo omai prender cura di sè medesimo (1); e qui segue, con l'istesso metodo maieutico (per far nostra la parola platonica) la spiegazione di ciò che sia prender cura di sè, che non è prendersi cura, di ciò che sia nostro, o a noi attenga, nè del corpo nostro e delle membra del corpo. Ma sì è da porre ogni studio nel ricercare che cosa siamo noi stessi e che sia ciò, in cui l'umana natura consiste. Del corpo noi usiamo come di ministro e di servo: quindi o che tutto l'uomo è nell'anima, o che è nel corpo, o nella congiunzione stessa del corpo all'anima. Ma non può esser l'uomo nel corpo, perchè del corpo usa come di servo: non nel composto, perchè nella composizione e congiunzione entra ciò ond'egli si serve come di suo ministro: resta dunque, che nell'anima solamente tutta la virtù e nobiltà della umana natura consista. Quindi chi si prenda pensiero del corpo e di ciò che al corpo attiene, non si prende di sè stesso pensiero; e così, chi ami Alcibiade, non il suo corpo, ma l'anima sua ha da avere in pregio. E per ciò che'l corpo e non l'anima gli amatori d'Alcibiade hanno pregiato, sin qui e' si son succeduti l'uno all'altro, e dopo averlo amato hannolo abbandonato; Socrate invece, come quegli che è l'amatore dell'anima sua, a lui è rimasto fido e costante (2).

Commosso Alcibiade da una dichiarazione siffatta di-

(1) Pag. 124. b.-127. d.
(2) Pag. 127. d.-132. a.

manda a Socrate, come dunque si abbia da aver cura di noi medesimi; al che Socrate gli risponde dichiarando e illustrando la sentenza delfica « Γνῶθι Σαυτόν »; e quasi voglia indicare l'organo, pel quale l'anima arriva a conoscer sè stessa, e 'l punto in cui sè medesima riconosce, ricorre ad una comparazione divenuta volgare anche tra' non cultori del platonismo, quella vo' dir dello specchio. È qui che il nostro lettore sentirà per la prima volta l'affermazione platonica dello spirito, e la esortazione nobilissima ad Alcibiade indirizzata di far dello spirito l'oggetto e 'l termine di diligenti studi per conseguire la felicità propria e rendersi abile a procurare quella degli altri. Per la quale esortazione Alcibiade, persuaso omai che nello studio di sè medesimo è la preparazione migliore alla vita pubblica, perchè sol esso alla vera sapienza ne avvia, abituando a tener fiso lo sguardo della mente in Dio, riconosce come gli faccia difetto questa preparazione nobilissima, e in Socrate la sola guida che possa condurlo a possederla (1). E così noi vediamo l'animo d'Alcibiade a grado a grado condotto a quel punto, dal quale Socrate si è dipartito; nella qual conversione dello spirito d'Alcibiade consiste il drama interiore del dialogo.

IV.

E vero drama può dirsi il dialogo: per ciò che nel suo svolgimento ci si muta dinanzi a gli occhi questo spirito intemperante, ambizioso, superbo del giovinetto Alcibiade. V' ha quindi azione e vera azione: l'anima ambiziosa e arrogante di lui, che Socrate è andato studiando

(1) Da pag. 132. alla fine del dialogo.

nel suo secreto amore, ci si dispiega tutta dinanzi quando s' imbroglia in sè stessa alle più semplici dimande di Socrate, e più quando segue a passo a passo il sapiente che le rivela la vera natura dell' anima e della virtù; e quando poi giunge finalmente ad accogliere la dottrina della conoscenza di sè, v' ha una propria peripezia del drama, per ciò che l' arrogante e superba anima d'Alcibiade si fa studiosa di sè medesima, sì che 'l dialogo abbia una chiusa affatto contraria all' esordio.

Ma sebbene qui, molto più che ne' dialoghi precedenti, il drama apparisca, e faccia impressione nell' anima del lettore, non è difficile riconoscere come il disegno e l' orditura del dialogo sia similissima a quella dell' Ione e dell' Ippia. Anche qui noi abbiamo due parti, direi quasi due atti, legati insieme da una lunga orazione di Socrate. Il primo è la confusione della ignoranza del giovin superbo; l' altro l' accenno della retta via fatto dal sapiente all' amico e la esortazione perch' e' vi si metta e la calchi animoso. Le due parti sono annodate da un discorso, quasi parabasi del drama, misto pur esso, come quello dell' Ione, d' ironia e di gravità; ma diverso in questo che non s' appaga di confutare e confondere, ma mira a rialzare e ad indirizzare. Della quale diversità riconosce ognuno la causa nella natura del giovine interlocutore; Socrate non ha più da farla con un vanitoso sofista, o con un declamatore imbecille; ma con uno de' più nobili giovani d' Atene, di cui gli arditi divisamenti nutriti in un cuore caldo, molle, facilmente eccitabile a tutto che fosse sublime, facevano un soggetto ben degno dell' arte pedagogica di Socrate. Per questa causa medesima tutto il dialogo è dominato da un buon umore sereno e tranquillo, ben diverso da quella comica veramente

plastica che predomina nell' Ione e nell' Ippia minore, e che di nuovo apparirà in tutto il suo vigore nel Protagora. Qui invece spira un alito di più profondo e virile spirito; la dialettica v'è più acuta e più metodica; più ricco e profondo lo sviluppo del pensiero; in una parola, qui cominci veramente a presentire il pensatore del Fedro, del Fedone e della Repubblica. E di vero il nostro dialogo, come comprende in sè stesso tutto il processo dell'etica platonica, così ha qua e là sparsi presentimenti de' più alti filosofemi platonici; onde le attinenze che questo dialogo ha con molti altri dialoghi, col Carmide massimamente e con la Politeia (1).

Ma come mai, ci dimanderà il lettore, è stato possibile il giudizio tanto diverso de' critici del cominciare del secolo?

Noi non ci accontenteremo di chiamarlo incomprensibile, come ha fatto l'Hermann; anzi ne andremo investigandone la cagione. Egli è 'l carattere propedeutico del dialogo che, congiunto a qualche difetto di metodo e di rappresentazione, ha provocato sul nostro dialogo così severi giudizi. A chi abbia famigliari i dialoghi del periodo costitutivo della dottrina, sembra al certo strana la parte che qui è fatta fare a Socrate a rispetto d'Alcibiade; e che per di più è in aperto contrasto con ciò che narra con scandalosa franchezza Alcibiade medesimo nel Convito. In qualche altro punto Alcibiade n'è rappresentato come un troppo ingenuo ignorante; egli non trova il nome della musica

(1) Vedi il Proemio al Carmide e le note.
Quanto alla Politeia riscontra specialmente il libro VI. pag. 494. dove anche lo Schleiermacher, lo Stallbaum e l'Hermann veggono una diretta allusione all'Alcibiade.

quando già glielo ha posto Socrate su le labbra: non sa trovare il nome adeguato alla sua propria ignoranza. E per un altro rispetto: ad Alcibiade non ancora ventenne si dice ch' è già appassito il fiore della sua bellezza. Ora chi metta queste peccata in soverchia mostra; e, come fa lo Schleiermacher, ogni minima debolezza della dialettica vada raccogliendo con grande studio, come, ad esempio, dove son assegnate due sole fonti del sapere l' apprendere e l' inventare; dove si prova la congiunzione dell' utile col buono per l' ambiguità della frase εὐ πράττειν, e così seguitando; e poi il dialogo voglia misurare alla stregua del Gorgia o del Fedro, non è molto difficile intendere, ch' egli finirà per riuscire al dubbio.

Ma questi e simiglianti altri difetti del dialogo nostro, contrapposti a tanta ricchezza di pensiero, a una dramatica condotta naturale e piana, ad un' azione perfettamente armonica, possono avere anche un' altra e più adeguata spiegazione. Che è quella appunto del Socher, dello Stallbaum, dell' Hermann, dello Steinhart: il Platone dell'Alcibiade non è ancora il pensatore e l' artista giunto alla sua maggiore elevazione; è il giovine che prenunzia il gran pensatore e l' artista perfetto. A' nomi degl' illustri platonici che la pensano come noi la pensiamo, e che ritengono l'Alcibiade per opera giovanile, non meravigli qualche lettore, se non abbiamo aggiunto Giorgio Grote (1), che pure riesce a simigliante giudizio: ma la via per la quale si mise il grande storico della Grecia, ci avrebbe di troppo dilungato dal no-

(1) Grote: Plato and the other Companions of Sokrates. Vol. 1. Chapter. X. pag. 348-349: The supposed grounds for disallowance are in reality only marks of inferiority... The two dialogues may probably be among Plato's earlier compositions.

stro cammino; e a noi ora non giovava di discutere quella sua soverchia fede ne' testi platonici, per la quale l'Alcibiade minore gli è parso da mettere a pari con l'Alcibiade maggiore. Che se si tenga conto del processo affatto socratico del dialogo da una parte, e dall'altra dell'intendimento politico che pure il dialogo stesso nasconde, in grazia del quale acquistano valore storico certe espressioni e locuzioni del dialogo, qual è quella della naturale inimicizia che Sparta e il re persiano covavano contro Atene (1) e l'altra in proposito della tirannide (2) che par quasi l'eco de' rumori che accolsero Alcibiade al suo ritorno in patria, noi non andremo molto lontani dal vero ritenendo, che 'l dialogo sia stato dettato viventi ancora Socrate ed Alcibiade. Constando che a Potidea Socrate ed Alcibiade combatterono amici l'uno a lato dell'altro (3), Platone finse questo primo colloquio come anteriore a quel tempo, accettando Pericle come ancora vivente. E così, a nostra sentenza, Platone giovine a 24 anni, intorno al cominciare dell'Ol. XCV. (404. a. C.) avrebbe dettato il dialogo che segue, con l'intento di manifestare il pernicioso influsso della democrazia, per l'esempio d'un animo, qual era quel d'Alcibiade; e facendo di lui un nobile ricordo in questa rappresentazione delle pure e nobili relazioni ch'egli ebbe nel fior dell'età con Socrate, mentre dimostrava la tesi fondamentale che la giustizia sola fa l'uomo felice, pronunziava in sè il pensatore e l'artista che detterà la Repubblica.

(1) Pag. 120. c.
(2) Pag. 123. d.
(3) Olimp. LXXXVII. 1. 432. a. C.

ALCIBIADE [1]

(Il dialogo soprannominato maggiore)

SOCRATE, ALCIBIADE.

Capo I. Stef. vol. II. pag. 103.

SOCRATE. O figlio di Clinia [2], i' mi penso, tu abbia a meravigliarti, ch'essendo già stato il tuo primo amatore, sol io, ora che gli altri t'hanno lasciato, non siami da te dipartito [3]; e mentre gli altri ti parlavano di continuo sino a venirti ad uggia, io invece, in tanti anni [4], non t'abbia nemmeno rivolta mai la parola. Di ciò non fu umana la cagione; ma ritegno dal demone impostomi, del quale in appresso tu intenderai la forza [5]: ma ora, da che più non mel vieta, a te m'accostai; ed ho buona speranza, non sia neppure per ritenermene in futuro. Ma guarda che per tutto questo tempo io mi sono, a così dire, studiato di conoscere, come tu con gli amatori tuoi ti comportassi. De' quali, abbenchè molti fossero e di nobilissimi sentimenti, niuno ve n'ebbe che non si partisse da te vinto dalla superiorità tua. E la ragione, onde tu sovrastavi a costoro, vo' ben dichiararti [6]. Tu di' non aver per nulla mestieri degli altri uomini; che ciò che tu hai, è cotanto, da non aver che bramare per te, incominciando dal corpo per andare a finire all'animo [7]. Che anzi tutto bellissimo [8] esser ti stimi e sovr'ogni altro aitante della persona; e quanto a ciò ognun che ti vegga, riconosce bene che tu non t'inganni; poscia di stirpe preclarissima [9] in questa tua propria città, la massima ch'ella è delle Elleniche; e qui dal lato del padre aver amici e congiunti moltissimi e potentissimi i quali ad ogni tuo bisogno ti soverrebbero, nè altri minori di numero e di grandezza dal lato di madre. Ma più che da tutti questi beni ch'io dico, tu pensi, ti venga forza ed autorità da Pericle di Santippo, che il padre destinò tutore a

104.

te e al fratel tuo: ed egli non solo in questa città ha potenza da fare ciò ch'e' voglia, ma in tutta l'Ellade, ed eziandio tra molte e grandi genti barbare. Aggiugnerò poi anco che tu se' de' più ricchi: ma di ciò parmi invero tu non meni gran vanto. Or per tutte queste cagioni [10], levato su l'animo [11], tu dominasti gli amatori tuoi, e queglino, riconosciutisi inferiori, allo imperio tuo sottostettero; nè queste già ti sfuggì. Ond'io mi so bene, che teco stesso ti meravigli, per quale intendimento da quest'amore io non mi cessi, e quale mai serbando speranza, ti resti da presso, essendosene gli altri tutti omai allontanati.

Capo II. Alcibiade. Ma non sa' tu, o Socrate, che d'un solo momento m'hai prevenuto; ch'io già m'andava pensando di farmiti innanzi e indirizzarti questa stessa dimanda: che cosa voglia tu mai, e a quale speranza mirando tu mi molesti, recandoti sempre con ogni maggior diligenza, dov'io mi trovi; e ben invero io meraviglio di questo tuo contegno cotale, e volentierissimo ne intenderei la ragione.

Socrate. M'ascolterai dunque, come si par, di buon animo, se, al tuo dire, brami sapere che mai io mi vada pensando; ond'io ti parlo come a chi attenda risposta [12].

Alcibiade. Appunto; or tu dunque parla.

Socrate. Ma guardati bene, non t'abbia a far meraviglia che com'io ho tanto penato ad incominciare, così anco non peni di molto a finire.

Alcibiade. Ma parla, mio caro, ch'io starò ad ascoltarti.

Socrate. E bene, si parli [13]. Difficile cosa è in vero per un amatore farsi a parlare con tale che mai ad altri amatori non cedette, ma ora uopo è d'ardimento e dire tutto il pensiero mio. Veramente, o Alcibiade, s'io t'avessi veduto pago e contento de' beni che dianzi ho enumerato, e persuaso di avere a passare in mezzo ad essi la vita, da gran tempo, come veramente credo in me stesso, avrei abbandonato il mio amore.

105. Ma ora ben diversi pensamenti tuoi per la tua vita futura t'indicherò, ond'avrai argomento, s'io veramente in te abbia posto la mente. Parmi pertanto che se alcuno degli dei ti dicesse [14]: o Alcibiade, ami tu meglio di vivere con tutto ciò che ora possiedi, o piuttosto sul momento morire, non essendoti con-

ceduto di nulla più acquistare: e' mi pare, tu preferiresti morire; ma omai i' ti dirò anche in quale speranza tu viva. Tu ti pensi, non appena ti sia appresentato all'assemblea degli Ateniesi, e questo fia tra brevissimi giorni, che fattoti innanzi mostrerai loro [15] quanto tu sia d'ogni fatta onori degnissimo, come nè Pericle, nè alcun altro mai de' passati; e mostratoti tale, esser per conseguire autorità amplissima nella città, sì che qui essendo in altissimo luogo, tu 'l sia e tra tutti gli Elleni; nè sol tra gli Elleni, ma anco tra' barbari, quanti abitano il nostro continente. Ed anco allora se quell'istesso dio ti dicesse, che qui t'è dato d'imperare, in Europa; ma passare in Asia non ti fia concesso, nè aver in mano le faccende di quel paese, anco allora, parmi, che tu non ti accontenteresti a vivere a tali condizioni soltanto, senza poter riempiere del tuo nome e della tua potenza, per dirla, com'i' la sento, il mondo intiero: ed io ritengo, tu giudichi altri mai non aver esistito degno di memoria se non Ciro e Serse. Che tu poi nutrisca nell'animo cotali speranze, nol congbietturo io già, ma so certamente; e forse conscio a te stesso ch'i' dico il vero, vorrai dirmi: che cosa mai, o Socrate, ha che far tutto ciò con quello che dir mi volevi, perchè tu non mi lasci? Ed io ti risponderò, diletto figlio di Clinia e di Dinomache. Chè di tutti questi tuoi pensamenti conseguire l'estremo fine senza di me t'è impossibile: cotanta potenza i' mi penso d'avere su le cose tue e sopra te stesso [16]. Ond'e' mi penso, che per lunga pezza il dio [17] non mi concesse di parlar teco; ed io sino a che mel concedesse, aspettai. Perchè, come tu nutri speranze sopra questa città [18], così io spero d'avere altissima potestà sopra di te, quando dimostrato ti abbia, com'io sia per te di maggior conto d'ogni altro, e che nè tutore, nè congiunti, nè altri che sia, vale a darti la potenza che brami, se non io, ove pure lo voglia iddio. Quand'eri pertanto più giovanetto, e pria che aprissi l'animo a cotanta speranza, il dio, come parmi, non mi concedette di favellarti, affinchè non fossero mie parole perdute: ora all'incontro me ne fece comandamento, ed or tu m'ascolta. 106.

Alcibiade. Anco più strano or tu mi sembri, o Socrate, da che hai incominciato a parlare, di quando taciturno mi segui- Capo III.

tavi: e in vero anc'allora eri ben tale a vederti! S'io dunque in me stesso a cotali cose mi pensi o no, pare, che tu da te stesso abbia scorto, e s'anco io negassi, altro modo non m'avrei a persuaderti. E ben sia così come vuoi. Ma se veramente di tali cose i' mi preoccupo, sovra tutto sapresti tu dirmi, ond'è che per te potrò conseguirle, e senza te non mi potrebbon riuscire ad effetto?

Socrate. Dimandi tu forse, s'io abbia qui pronto un lungo discorso al proposito, di quelli che tu se' uso ascoltare? (19) ma questo non è 'l caso mio. Sì credo che potrei dimostrarti come così sia veramente, se solo tu voglia rendere a me breve servigio.

Alcibiade. Certo, ove 'l servigio che tu di', non sia troppo grave, ch'io il vo'.

Socrate. Se pure non ti sembri grave interrogato rispondere (20).

Alcibiade. No certo.

Socrate. Rispondimi adunque.

Alcibiade. Interroga.

Socrate. T'avrò io ad interrogare forse, come tu versassi veramente nell'animo que' tali pensieri che diceva testè?

Alcibiade. Fa' pure, se così t'aggrada, ch'io mi saprò dove m'interroghi.

Socrate. Or bene: tu pensi, com'io diceva, d'appresentarti entro breve tempo a gli Ateniesi per dar loro il tuo consiglio. Se mentre fossi per salire al suggesto, presoti in disparte ti dimandassi: o Alcibiade, da che gli Ateniesi stanno per deliberare, tu sorgi ora a dire il tuo parere? forse perchè intorno a cosa deliberano che tu conosci meglio di loro? che mi risponderesti?

Alcibiade. Risponderei certamente, di cosa ch'io conosco meglio di loro.

Socrate. Di ciò in fatti che ti trovi a sapere, sei buon consigliere.

Alcibiade. E come no?

Socrate. E tu sa' forse sole quelle cose che apprendesti da altri, o che trovasti tu stesso?

Alcibiade. Quali altre potrei saperne?

SOCRATE. T' accadde mai forse d' apprendere o di trovar cosa alcuna che apprendere non volessi, nè che tu stesso fossi andato cercando? (32)

ALCIBIADE. No.

SOCRATE. Come? tutto quello adunque che tu ti credevi di sapere, deliberatamente lo andasti cercando e apprendendo?

ALCIBIADE. Ma no.

SOCRATE. Ciò dunque che ora ti trovi a sapere, fu già tempo, in cui non ti credevi di saperlo.

ALCIBIADE. Di necessità.

SOCRATE. In verità che quello che tu hai appreso, per poco i' mi credo di saperlo; e se alcunchè mi sfugga, mel suggerisci. Tu dunque, a mia memoria, imparasti le lettere, e toccare di cetra, ed ogni fatta esercizi della palestra: non il suonare di tibia, chè questo nol volesti imparare (33): queste sono dunque le cose che sai, se altre pure a mia insaputa non ne imparasti; ma i' non credo, che tu sia mai per ciò uscito di bel nuovo di casa nè tra giorno, nè di notte.

ALCIBIADE. Nè veramente frequentai altri maestri che questi.

SOCRATE. Che dunque, allora che gli Ateniesi consultino intorno alle lettere, com' abbiano da scrivere rettamente, sorgerai tu forse a dir ad essi il tuo parere?

Capo IV. 107.

ALCIBIADE. Non io per Giove.

SOCRATE. Quando tratteranno dunque del modo di toccar la lira?

ALCIBIADE. Ma no.

SOCRATE. Nè certo degli esercizi della palestra sogliono tener consulta nell' assemblea.

ALCIBIADE. No certo.

SOCRATE. Quando delibereranno dunque e sopra che cosa? Non certo sopra l' arte di fabbricare le case.

ALCIBIADE. No da vero.

SOCRATE. Che quanto a ciò miglior consigliere di te fia un architetto.

ALCIBIADE. Sicuramente.

SOCRATE. E neppure quando tengan consiglio intorno alla divinazione.

Alcibiade. Neppure.

Socrate. Che anco su' ciò meglio di te consiglierebbe un vate....

Alcibiade. Certo.

Socrate. Fosse pur piccolo o grande, bello o brutto, nobile o popolano.

Alcibiade. Come no?

Socrate. In ogni argomento in fatti buono è il consiglio di chi sa, non di chi è ricco.

Alcibiade. Come potrebbe dirsi altrimenti?

Socrate. Ed in fatti, ricco o povero che sia, chi li arringa, nulla importerà a gli Ateniesi, quando insieme consultino su la pubblica salute della città, ma sì cercheranno d'un qualche medico il consiglio.

Alcibiade. Egli è ben verosimile!

Socrate. E dunque quando delibereranno intorno a che cosa, potrai tu levarti in pie' e dare un retto consiglio?

Alcibiade. Quando tratteranno de' loro propri negozi, o Socrate.

Socrate. Forse quando tratteranno della loro propria marina, e com' abbiano le loro navi ad essere costrutte?

Alcibiade. Non già, o Socrate.

Socrate. Credo in fatti, tu non sappia costruirle le navi; fia questa od altra la causa?

Alcibiade. No. Quest' appunto.

Socrate. Ma dunque di quali de' loro negozi parlerai tu nell' assemblea?

Alcibiade. Quando trattino della guerra o della pace, o Socrate, o d'altro simile argomento politico.

Socrate. Intendi forse di dire quando verta la discussione, con chi s'abbia a fare la pace e a chi la guerra e in che modo?

Alcibiade. Certo.

Socrate. Ma e l'una e l'altra non si fanno con chi meglio conviene?

Alcibiade. Sicuro.

Socrate. E allor che meglio conviene?

Alcibiade. Senza dubbio.

Socrate. E per tutto il tempo in cui meglio conviene?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Se dunque gli Ateniesi discutessero, con chi convenga lottare e con chi piuttosto provare soltanto la forza delle braccia [23], ed in che modo, saprestu dare miglior consiglio che non un prefetto di palestra?

Alcibiade. Certamente il prefetto della palestra.

Socrate. E tu sapresti dire, per quali considerazioni il prefetto della palestra consiglierebbe con chi s'avesse a lottare e con chi no, e 'l quando e il come? e vo' dire con ciò: forse conviene lottare con chi si può meglio o no?

Alcibiade. Certamente.

Socrate. E, non è vero, tanto più a lungo quanto è meglio? 108.

Alcibiade. Tanto più a lungo.

Socrate. E allora appunto che è meglio?

Alcibiade. Allora appunto.

Socrate. Ed anco chi canta, non ha ora da accompagnare su la cetra il suo canto ed or con la danza?

Alcibiade. Così deve.

Socrate. E forse allora appunto che è meglio?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E per tutto il tempo che è meglio?

Alcibiade. D'accordo.

Socrate. Or bene. Da che tu ha' detto meglio in amendue i casi, e quanto all'accompagnare il canto con la cetra e quanto al lottare, che è che tu chiami meglio nel toccare la cetra, com'io quanto alla lotta lo chiamo ginnastica; come lo chiami tu? Capo V.

Alcibiade. Non t'intendo.

Socrate. Studiati d'imitarmi. Io invero l'ho già detto [24]: egli è ciò che affatto regolarmente procede; e va egli regolarmente ciò che sia fatto a norma d'arte: o no?

Alcibiade. Certamente.

Socrate. E qui l'arte non era la ginnastica?

Alcibiade. Qual altra poteva essere?

SOCRATE. Io dunque il meglio nel lottare lo chiamai ginnastica.

ALCIBIADE. Lo dicesti di fatto.

SOCRATE. E non forse a buona ragione?

ALCIBIADE. Parmi che sì.

SOCRATE. Orsù via anco tu, chè sarebbe ben conveniente, tu pure ragionassi diritto; di' anzi tutto, che arte è quella per la quale si tocca la cetra, si canta e si danza con buona regola? presa tutta insieme com' ella s' appella? (25)

ALCIBIADE. Parmi, tu voglia dir della musica?

SOCRATE. Essa appunto i' dico. Che è dunque ciò che è fatto secondo essa rettamente? com' io or ora ciò che era fatto secondo le regole dell' arte, l' ho chiamato ginnastica, e tu ora ugualmente come lo chiamerai, come dirai che sia stato fatto?

ALCIBIADE. Musicalmente mi pare.

SOCRATE. Ottimamente. Innanzi ancora: e ciò che nel guerreggiare è 'l meglio e ciò che lo è pure nel fare la pace, come lo chiami tu questo meglio? come là hai detto il meglio per cadauno esempio, che per l' uno è l' essere più musicale e per l' altro più ginnastico: provati a dire anco in questo caso come il far meglio s' appelli.

ALCIBIADE. Ma veramente i' non so (26).

SOCRATE. Ma egli è in vero la gran vergogna, che, se mentre parli o dái consigli in proposito di cibi, dicendo questo essere migliore di quello, e perchè ora lo sia e per quanto tempo, alcuno ti dimandasse che cosa è che tu chiami migliore, o Alcibiade? tu possa di ciò dare risposta, dicendo che migliore è ciò che è più salubre, abbenchè tu non ti dia per un medico; laddove intorno a ciò, di cui ti dichiari conoscitore, e, come tale, ti proponi di levarti a dare altrui consigli, intorno a ciò all' incontro, interrogato che fossi, nè sapessi come rispondere, non n'abbia rossore; e non ti pare questa una vergogna? (27)

109.

ALCIBIADE. Sì veramente.

SOCRATE. Or guarda bene e pon mente a dirmi, a che cosa miri il meglio, e nel conchiudere la pace e nel fare la guerra con chi l' una o l' altra sia a farsi?

ALCIBIADE. Ma per quanto i' vi pensi sopra, nol valgo a scoprire.

Socrate. Non sai tu, quando facciamo la guerra, che cosa rimproverandoci dall'una all'altra parte e con quali nomi chiamandoci, usciamo in campo?

Alcibiade. Ben lo so; or ci diciamo ingannati, or costretti, ora spogliati di qualche cosa.

Socrate. E bene com'avviene cadauno di questi casi? e studiati di dirmi come avvengono in questo o quel modo.

Alcibiade. Che forse vuo' dirmi con ciò, o Socrate, che possono tali casi avvenire giustamente e ingiustamente?

Socrate. Questo appunto.

Alcibiade. Ma quanto a ciò v'ha la differenza che è tra 'l cielo e la terra.

Socrate. Che dunque? A chi consiglieresti tu gli Ateniesi di far prima la guerra, a chi abbia commesso ingiustizia, ovvero a chi operi secondo giustizia?

Alcibiade. Terribile dimanda è in vero questa che tu mi fai; perchè anche quand'uno si pensi che sia da muover la guerra contro chi opera secondo giustizia, tuttavia e' nol dirà apertamente.

Socrate. Non sarebbe in fatti legittima, come pare.

Alcibiade. No affatto, e nemmeno pare onesta.

Socrate. Che forse a ciò riguardando, al giusto, anco tu prenderesti la parola?

Alcibiade. Di necessità.

Socrate. Che altro mai è dunque quel ch'io dimandava testè, che fosse a ritenersi pel meglio e nel fare e nel non fare la guerra, se non quello appunto che è più conforme a giustizia? Non è egli vero?

Alcibiade. Così par veramente.

Socrate. E tu dunque, Alcibiade diletto, non t'accorgesti forse che ciò ignoravi; ovvero, a mia insaputa, l'apprendesti; e frequentasti un qualche maestro che t'insegnò a distinguere ciò che è più giusto ed ingiusto? Chi mai fu tal maestro; dillo di grazia anco a me, affinchè poi tu me gli presenti discepolo. Capo VI

Alcibiade. Tu burli, o Socrate.

Socrate. No pel dio che è tuo e mio protettore, e per cui non vorrei mai spergiurare. Via, sel sai, di' chi egli sia.

ALCIBIADE. E di', s'i' non l'avessi questo tale maestro? [28] credi tu ch'io non possa altramente conoscere ciò che è giusto ed ingiusto?

SOCRATE. Sì, se tu sia giunto a trovarlo da per te stesso.

ALCIBIADE. Ma tu non credi ch'io sia giunto da per me a ritrovarlo?

SOCRATE. Certamente se tu n'abbia fatto ricerca.

ALCIBIADE. Sì, ma poi tu non credi, io n'abbia fatto ricerca.

SOCRATE. Lo credo anzi, se tu abbia reputato d'ignorarlo.

ALCIBIADE. E dunque non era io tale da fare questo giudizio?

110. SOCRATE. Benissimo. Puoi tu dunque indicare quale sia stato il momento nel quale t'accorgesti di non conoscere il giusto e l'ingiusto? or via, ne facesti tu ricerca l'anno passato e t'accorgesti di non distinguerlo? ovvero sì? ma voglimi rispondere sinceramente, affinchè anco la disputa non vada a vuoto [29].

ALCIBIADE. Veramente mi credea di distinguerlo.

SOCRATE. Ma non così tre, quattro o cinque anni indietro.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Ma allora tu eri affatto fanciullo. Non è vero?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Eh! allora lo so ben io che tu credevi distinguerlo.

ALCIBIADE. Come tu 'l sai?

SOCRATE. Spesse fiate i' t'intesi, quand'eri fanciullo, e nelle scuole ed altrove, e quando giuocavi a gli astragali o ad altro qualunque giuoco, non dubitare affatto nel giudizio di ciò che fosse giusto od ingiusto; ma anzi levar la voce e parlare audacemente di qual si fosse fanciullo, ch'e' fosse un cattivo, ingiusto, e ch'e' t'aveva fatto torto [30]: non dico io il vero?

ALCIBIADE. E se alcuno allora, o Socrate, m'avesse recato ingiuria, che cosa avre' io fatto?

SOCRATE. Ma se tu allora non avessi saputo distinguere, se t'era o no fatta ingiuria, di' tu che cosa ti conveniva di fare?

ALCIBIADE. No per Giove ch'io non sapessi distinguere; anzi conosceva perfettamente che m'era fatta ingiuria.

SOCRATE. Sembra dunque che tu anco da fanciullo creda d'aver saputo ciò che è giusto e ciò che non è giusto.

ALCIBIADE. Certo, e lo sapeva bene.

SOCRATE. Ed avendolo scoperto in che tempo? non certo quando tu ti credevi saperlo.

ALCIBIADE. No certo.

SOCRATE. Quand'è dunque che ti credevi d'ignorarlo? Pensaci: ma tu non troverai mai questo momento.

ALCIBIADE. No per Giove, o Socrate, ch'io non valgo a dirtelo.

SOCRATE. Dunque tu questo non sai per averlo trovato.

ALCIBIADE. Non par veramente.

SOCRATE. Ma tu ha' detto or ora di non averlo nemmeno appreso da altri: or dunque se nè lo hai ritrovato da te, nè l'hai appreso da altri, come e donde lo sai?

Capo VII.

ALCIBIADE. Ma forse io non t'ho risposto rettamente dicendo d'aver ciò trovato da per me stesso.

SOCRATE. Come va allora la cosa?

ALCIBIADE. I' ritengo d'averlo imparato anch'io come gli altri.

SOCRATE. Ma no' ritorniamo nello stesso discorso: da chi dunque? dimmelo.

ALCIBIADE. Dalla comune degli uomini.

SOCRATE. Tu non ti metti in vero sotto la autorità di molto gravi maestri riportandoti al vòlgo.

ALCIBIADE. Che dunque, e' non è forse buono a insegnarne?

SOCRATE. Nè meno com'abbiasi a giuocare a' dadi e come no, abbenchè questo, credo, sia ben da meno della giustizia. No? nol credi tu pure?

ALCIBIADE. Certo.

SOCRATE. E dunque il volgo non sarà abile ad insegnare ciò che è di minor momento, ma sì invece ciò che importa di più?

ALCIBIADE. Io credo che no, ma pure può insegnarne cose molto più gravi che giuocare a' dadi non sia.

SOCRATE. E quali?

III.

ALCIBIADE. Per esempio, anco a parlar greco i' l'ho appreso da lui, nè potrei già nominartene il mio proprio maestro; sì lo debbo ad esso il volgo, che tu di' non essere un eccellente maestro.

SOCRATE. Ma in ciò appunto, o dolcissimo, il volgo è mae-

stro eccellente ed a buona ragione ha lode universale in cotal magisterio.

ALCIBIADE. E bene, che vuol dir ciò?

SOCRATE. Ch'egli ha per cotale ammaestramento quello che si conviene che abbia un buon maestro.

ALCIBIADE. E che è mai questo?

SOCRATE. Non sa' tu che chi si mette a insegnare qualunque cosa, e' dee anzi tutto saperla lui stesso? non è egli vero?

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E che quelli che sanno una cosa, si trovan d'accordo, e non già in differenza con gli altri che pure la sanno?

ALCIBIADE. Certamente.

SOCRATE. E i punti in cui cada divario, dirai tu ch'e' li sappiano?

ALCIBIADE. No da vero.

SOCRATE. Come dunque ne potrebbono esser maestri?

ALCIBIADE. Mai.

SOCRATE. E in fatti ti par egli che 'l volgo sia teco in disaccordo nel denominare la pietra od il legno? e se tu ne interroghi un altro, non è egli subito teco d'accordo nel denominare ugualmente que' tali oggetti, e non muove verso essi medesimi la mano, se voglia prendere o una pietra od un legno? Ed in tutti questi casi cotali accade ugualmente; imperciocchè questo mi pare d'intendere, tu voglia dire allora che affermi di sapere il greco. No? (31)

ALCIBIADE. Appunto.

SOCRATE. Dunque quanto a ciò, come noi abbiam detto, si trovan d'accordo i cittadini in fra loro nelle relazioni private, nè nelle pubbliche si frantendono tra di loro gli Stati?

ALCIBIADE. No da vero.

SOCRATE. Ragionevolmente adunque il volgo sarebbe in ciò buon maestro.

ALCIBIADE. Certo.

SOCRATE. E dunque, se no' volessimo farlo apprendere a qualcheduno, noi opereremmo rettamente mandandolo sotto la disciplina di questo medesimo volgo?

ALCIBIADE. Sicuramente.

Socrate. Ma d'altra parte, se ciò avessimo volontà di sapere non soltanto che si siani gli uomini e che siano i cavalli; ma eziandio di questi ultimi quali sian corridori e quali no, anco questo forse sarebbe abile il volgo a insegnarci? Capo VIII.

Alcibiade. No certo.

Socrate. T'è egli questo bastevole argomento ch'e' dunque non ne sa, nè è di ciò abil maestro, per ciò ch'e' non è d'accordo con sè medesimo? (32)

Alcibiade. Per me sì.

Socrate. E se noi volessimo sapere non soltanto che siano gli uomini, ma eziandio quali sieno i sani e quali i' malati, potrebbe forse il volgo esserci in ciò buon maestro? (33)

Alcibiade. No certo.

Socrate. E argomenteresti tu che il volgo sia di tali cose cattivo maestro, non lo vedendo concorde?

Alcibiade. Io sì.

Socrate. Or bene; quanto alla giustizia ed all'ingiustizia degli uomini e delle cose, ti par egli che 'l volgo sia sempre concorde tra sè e con sè stesso? 112.

Alcibiade. No affatto per Giove, o Socrate.

Socrate. Che anzi e' non ti pare che in ciò massimamente sia discorde?

Alcibiade. Veramente di molto.

Socrate. I' mi credo anzi, tu non abbia mai veduto nè udito che gli uomini, dissentendo in tra loro quanto al giudizio di malati o di sani, siano scesi a farsi la guerra e ad uccidersi in tra di loro.

Alcibiade. No mai.

Socrate. Ma non così quanto al giudizio del giusto e dell'ingiusto, che se no 'l vedesti co' tuoi propri occhi, certo l'hai sentito dire da molti e, se da altri non fosse, da Omero, chè tu conosci l'Iliade e la Odissea.

Alcibiade. Affatto, o Socrate.

Socrate. E questi stessi poemi non versano eglino nella differenza tra 'l giusto e l'ingiusto?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E non accaddero elleno per questa stessa differen-

za le pugne e le morti tra gli Achei e i Troiani dall'altra parte, e tra' proci di Penelope ed Ulisse?

Alcibiade. Vero.

Socrate. Ugualmente credo anco a' caduti a Tanagra [34], Ateniesi, Lacedemoni e Beoti, e poscia a Coronea [35], dove anco Clinia, tuo padre, trovò la morte, non altra contesa, se non quella del giusto e dell'ingiusto apportò morte e battaglie [36]; non è egli vero?

Alcibiade. Tu di' giusto.

Socrate. Or dunque direm noi, che 'l volgo conosca una cosa, in proposito della quale è in esso tanto contrasto di sentenze, che gli uni da gli altri dissentendo, giungono a gli ultimi estremi nel danneggiarsi?

Alcibiade. Non par veramente.

Socrate. A cotal maestro dunque ti riporterai che tu stesso confessi non ne sapere?

Alcibiade. E' pare così.

Socrate. Com'è egli dunque verosimile, che tu ti conosca del giusto e dell'ingiusto, intorno a cui siffattamente vacilli, e mentre nè da alcuno sembra tu abbia appreso alcunchè, nè da te stesso trovatolo?

Alcibiade. Da ciò che tu di', non par verosimile.

Capo IX. Socrate. Pon mente, Alcibiade, tu non m'abbia rettamente risposto [37].

Alcibiade. E come?

Socrate. Quando tu ha' detto al tuo dire.

Alcibiade. Ma che? non ha' tu detto, ch'io non m'intendo di giusto e d'ingiusto?

Socrate. Non pure.

Alcibiade. L'ho detto io forse?

Socrate. Sì.

Alcibiade. Ma come?

Socrate. Or lo vedrai. S'io ti dimando dell'uno e del due qual è il numero maggiore, dirai tu che è il due?

Alcibiade. Certo.

Socrate. E di quanto?

Alcibiade. D'uno.

Socrate. Or chi è di noi due che ha detto, che 'l due è d'uno maggiore dell'uno?

Alcibiade. Io.

Socrate. Non son io forse che interrogo e tu che rispondi?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Le cose dunque testè dette, ti par egli le abbia dette io che interrogo, o tu che rispondi? 113.

Alcibiade. Io.

Socrate. E ancora; s'io ti dimando, quante lettere sono nel nome di Socrate, e tu 'l dici, chi è de' due che 'l dice? [38]

Alcibiade. Io.

Socrate. Or bene, di' dunque la cosa con una sola parola: quando v'ha interrogazione e risposta, chi è che parla, chi interroga o chi risponde?

Alcibiade. Sembrami che sia que' che risponde, o Socrate.

Socrate. Ben, e fin'ora non ho interrogato sempre?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E tu risposto?

Alcibiade. Affatto.

Socrate. E dunque, chi di noi due ha detto ciò che è stato detto?

Alcibiade. Secondo quel che abbiamo stabilito, par veramente ch'i' l'abbia detto, o Socrate [39].

Socrate. E non fu appunto detto questo, che del giusto e dell'ingiusto Alcibiade, il bel figlio di Clinia, non se ne intende, mentre e' credeva pure d'intendersene; e già era per appresentarsi in parlamento a dar consigli a gli Ateniesi intorno a ciò ch'egl' ignora? Non è veramente così?

Alcibiade. Così è.

Socrate. Egli è proprio il caso del detto d'Euripide [40], o Alcibiade: chè pare abbia detto tali cose tu stesso e non già che tu l'abbia intese da me; ed infatti non io già, ma tu stesso le hai dette e indarno me incolpi. E pur veramente tu ha' detto bene [41]. Chè una pazza impresa tu ha' in mente, imprendere, o diletto, ad insegnare ciò che non sai, avendo trascurato d'apprenderlo [42].

Alcibiade. Rade volte invero, i' mi penso, o Socrate, che Capo X.

gli Ateniesi e gli altri Elleni facciano consulta intorno al più o al men giusto e al più o meno ingiusto; ritenendo che questo sia di per sè manifesto; e per ciò passando sopra a tale ricerca, guardan piuttosto che cosa meglio giovi a' fatti loro. Ond'io reputo, che'l giusto e l'utile non siano la medesima cosa, chè anzi a molti venne profitto dall'aver commesso grandi ingiustizie, e ad altri invece, i' mi credo, l'aver adempiuto alla giustizia non portò bene.

Socrate. Che dunque? se affatto diversi son da vero in tra loro il giusto e l'utile, credi tu forse di sapere per ciò quello ch'è profittevole a gli uomini e per quale ragione lo sia?

Alcibiade. E perchè no, o Socrate? se non che non venirmi di bel nuovo a dimandare, da chi l'abbia appreso, o com'io stesso ritrovato lo abbia..

Socrate. Guarda a' ma' passi: se tu abbia detto men rettamente alcuna cosa, e questa possa dimostrarsi tale per il medesimo argomento di prima, t'aspetterai tu forse qualche cosa di nuovo, e vorrai intendere altra e diversa dimostrazione, quasi quella di prima sia come un lacero straccio che tu non vorresti più mettere [43], nè t'accontenterai in sino a che ti si porti 114. dinanzi un argomento nuovo di zecca! ma io non facendo verun conto di tali riserve [44], ti dimanderò nulla meno, da chi avendolo imparato tu conosci l'utile e chi n'è 'l maestro, e tutte le stesse dimande di prima ti rivolgerò in una interrogazione sola: ch'egli è manifesto, tu verrai al punto medesimo, nè sarai da tanto da dimostrarmi come, trovatolo avendo tu stesso, o donde appresolo, l'utile tu conosca. Ma da che tu non vuoi saperne, nè gusteresti più con piacere la stessa argomentazione [45], lasciamo andare, se tu conosca o no quello che è utile a gli Ateniesi; ma quanto a ciò, se l'utile e 'l giusto siano una stessa cosa o diversa, fanne una dimostrazione, se ti piace, interrogandomi com'io t'ho interrogato; o se no, tu stesso esponi la tua argomentazione [46].

Alcibiade. Veramente i' non so, o Socrate, se mi bastin le forze a trattarne dinanzi a te.

Socrate. E ben, dolce amico, fa' conto ch'io sia l'assemblea ed il popolo. Ivi pure tu avresti a persuadere ciascuno. Non è egli vero?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Non può egli il medesimo dimostrare separatamente ad uno, come eziandio a molti insieme, ciò ch' e' sappia, nel modo stesso che 'l grammatista insegna le lettere ad un solo ed a molti ugualmente?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Ed anco i numeri un' istesso non gl' insegna ugualmente ad un solo che a molti?

Alcibiade. Certamente.

Socrate. E ciò farà chi ne sappia, il maestro in aritmetica, non è vero?

Alcibiade. Affatto.

Socrate. Or tu dunque ciò che sei abile a dimostrare a' molti, puoi dimostrarlo eziandio ad un solo?

Alcibiade. Parrebbe.

Socrate. Ciò, s' intende già, che tu sai.

Alcibiade. Certo.

Socrate. Non è infatti altra differenza tra ciò che si passa in questo nostro convegno e quello che fa l' oratore al cospetto del pubblico, se non questa sola, ch' egli una stessa cosa dimostra dinanzi a molta gente raccolta, dove nell' altro caso la dimostrazione è fatta ad un solo.

Alcibiade. Pare.

Socrate. Or via dunque, da che il dimostrare una cosa a molti o ad un solo pare che sia l' istesso, fa' meco la prova e da' mano a dimostrarmi, come talvolta la giustizia non giovi (47).

Alcibiade. Tu se' ben arrogante, o Socrate.

Socrate. E appunto perch' i' sono arrogante, eccomi pronto a dimostrarti il contrario di ciò che tu non vuoi a me dimostrare.

Alcibiade. Di' dunque.

Socrate. Sol che tu risponda alle mie dimande.

Alcibiade. Non già; parla per disteso tu stesso.

Socrate. Che mai? non desideri tu sopra tutto di restar persuaso?

Alcibiade. Sopra tutto.

Socrate. Se dunque avrai a dire tu stesso ch' egli è così veramente, non sarai tu pienissimamente persuaso?

ALCIBIADE. E' parmi.

SOCRATE. Dunque attento a rispondere; e se tu non giunga ad affermar da te stesso, che il giusto è utile [48], nol creder mai più a chiunque lo dica.

ALCIBIADE. No certo: ma il caso è d'averti a rispondere: già i' non credo sia per venirmene male.

Capo XI. 115.

SOCRATE. Affè tu indovini il futuro. Or dimmi, delle cose giuste pensi tu che alcune ne giovino ed altre no?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E ancora, che alcune sieno belle ed oneste ed altre no?

ALCIBIADE. Che diavolo mai mi dimandi?

SOCRATE. Cioè ti parve egli mai che alcuno commettesse una qualche volta una brutta azione, ma pur giusta?

ALCIBIADE. A me no.

SOCRATE. Dunque tutto che è giusto, è anco onesto?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E allora, che è ciò che è onesto? forse tutto che è buono, ovvero alle volte sì ed altre volte no?

ALCIBIADE. I' credo veramente, o Socrate, che taluna delle oneste opere sia anco cattiva.

SOCRATE. E quindi ve n'ha fors'anco delle disoneste, che sono buone?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Di' tu forse di questi cotali casi: come, per esempio, nella guerra molti recando soccorso ad un amico o ad un congiunto s'ébbero delle ferite, dalle quali morirono [49]: altri invece non recando, come pur dovevano, soccorso altrui, se ne ritornarono sani e salvi.

ALCIBIADE. Precisamente.

SOCRATE. Questo andare all'altrui soccorso tu lo dici dunque una bella azione, per ciò che si tenta di salvare chi era debito salvare; ma quest'è prodezza, no?

ALCIBIADE. Certo.

SOCRATE. Ma poi brutta la dici, guardando allo effetto delle morti e de' ferimenti: è vero?

ALCIBIADE. Sì.

Socrate. Or bene, non è ella altra cosa la prodezza ed altra la morte?

Alcibiade. Affatto diverse.

Socrate. E' non è dunque nello stesso rispetto buono e cattivo il recar soccorso a gli amici? (80)

Alcibiade. Non pare.

Socrate. Considera pertanto, se nel rispetto in cui è onesto, sia anco buono; così appunto nel caso nostro: in rispetto della prodezza tu sei d'accordo che il recare soccorso è bello: or a ciò dunque pon mente, se la prodezza sia un bene od un male; e questa è la via alla ricerca: che desidereresti tu per te stesso de' beni o de' mali?

Alcibiade. De' beni.

Socrate. E forse, non è vero i maggiori, nè affatto vorresti esserne privo?

Alcibiade. E come no?

Socrate. E che di' tu della prodezza? a che patto accetteresti tu d'esserne privo?

Alcibiade. I' non accetterei nemmeno di vivere, se mi trovassi ad essere un vile.

Socrate. Dunque la viltà ti sembra l'estremo de' mali.

Alcibiade. A me sì.

Socrate. Quanto la morte, sembra.

Alcibiade. Di certo.

Socrate. Alla morte e alla viltà i contrari più opposti non son la vita e la prodezza?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E queste ben vorresti aver per te sopra ogni altra cosa, quelle per nulla al mondo?

Alcibiade. Certo.

Socrate. Dunque quanto quelle credi ottime, altrettanto hai le altre per pessime?

Alcibiade. Io sì certo.

Socrate. Così dunque recar soccorso in battaglia a gli amici, pel rispetto ond'esso è bello, vale a dire pel buono effetto della prova che vi si dà del valore, tu lo dici bello? (81)

Alcibiade. E' pare.

116. SOCRATE. E' s'avrà dunque a chiamare cadauna azione secondo l'effetto suo proprio: chè s'ella dia effetto sinistro, tu la chiami mal'azione, e buona, se lo dia buono.

ALCIBIÁDE. Così parmi.

SOCRATE. E dunque per quanto è buona, ella è onesta, e per quanto è una mala azione, è turpe.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Ma veramente quando tu di', che il soccorso recato a gli amici in battaglia quinci è onesto e quindi è turpe, tu non parli già diversamente che se tu dicessi, che è bene e male insieme.

ALCIBIÁDE. Affè che parmi, tu dica il vero, o Socrate.

SOCRATE. Nulla dunque di ciò che è onesto, in quanto è onesto, è male; nè alcunchè di turpe, in quanto è turpe, è bene.

ALCIBIADE. Non par veramente.

Capo XII. SOCRATE. Or bene anco da quest'altra parte prendi a considerare la cosa: chi opera onestamente, non istà bene? (82)

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E que' che stanno bene, non sono eglino felici?

ALCIBIÀDE. Come no?

SOCRATE. E son eglino forse felici pel possesso de' beni?

ALCIBIADE. Massimamente.

SOCRATE. E questi li acquistano poi con l'operar bene e onestamente?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Operar bene è forse bene?

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E la buona vita è ella qualche cosa di bello?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Una sola e medesima cosa adunque e' ci sembra che sia l'onesto e 'l buono.

ALCIBIADE. E' sembra.

SOCRATE. Ciò dunque che noi troviamo onesto, lo troveremo eziandio buono secondo questo discorso.

ALCIBIADE. Di necessità.

SOCRATE. E che? giova o no il buono?

ALCIBIADE. Giova.

Socrate. Ricordi tu dunque, come restammo d'accordo quanto alla giustizia?

Alcibiade. I' ritengo che chi operi secondo giustizia, di necessità operi onestamente.

Socrate. Così bene ugualmente chi operi secondo onestà?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Ma il bene giova?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Dunque il giusto, o Alcibiade, è utile.

Alcibiade. Pare veramente.

Socrate. E ancora: se' tu che di' queste cose ed io pure che interrogo?

Alcibiade. E' si par veramente.

Socrate. Se dunque qualcuno levassesi in pie' per dare consigli, vuoi a gli Ateniesi, vuoi a que' di Pepareto [83], giudicando d'intendersi del giusto e dell'ingiusto, e dicesse che il giusto talvolta è male [84], non usciresti tu nelle più sgangherate risa, dopo che tu sei venuto a dirne, che 'l giusto e l'utile sono la medesima cosa?

Alcibiade. Ma in verità, o Socrate, io non so più, per gli dei, quel che mi dica, e trovomi in uno stato che affatto è singolare. Le cose ora in un modo ed ora in un altro mi si appresentano, allora che tu m'interroghi.

Socrate. E tu ignori, o amico, che stato sia questo tuo? [85]

Alcibiade. Affatto.

Socrate. Dov'uno invece ti dimandasse, se tu abbia due o tre occhi, se due o quattro mani, od altre ti facesse simiglianti dimande, credi tu che gli risponderesti ora in un modo ed ora in un altro, ovvero sempre ugualmente?

Alcibiade. Diffido omai di me medesimo; credo pur tuttavia, gli risponderei sempre l'istesso. 117.

Socrate. Forse perchè ciò tu sai bene? e non ne sarebbe questa la causa?

Alcibiade. Lo credo bene.

Socrate. Ma quando tu dái contrarie risposte, senza che tu te ne accorga, manifesto è che tu ignori ciò di cui rispondi.

ALCIBIADE. Probabile.

SOCRATE. E quanto al giusto e all'ingiusto, all'onesto ed al turpe, al bene ed al male, ed a ciò che è o non è utile, non di' tu forse nelle tue risposte d'essere incerto? e quindi non è egli da ciò manifesto che su tali argomenti tu sei mal sicuro, perchè tu non ne sai?

ALCIBIADE. E' mi parrebbe.

Capo XIII. SOCRATE. Egli è dunque veramente così? quand'uno non sa una cosa, necessariamente intorno ad essa resta incerto dell'animo?

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E dunque? sapresti tu 'l modo, onde ascendere al cielo?

ALCIBIADE. No per Giove.

SOCRATE. E intorno a ciò se' tu incerto nel giudicare?

ALCIBIADE. No affatto.

SOCRATE. Ne sai tu il perchè, o vuoi ch'io tel dica?

ALCIBIADE. Affè, dillo.

SOCRATE. Perchè, o dolcissimo, nol sapendo, nemmen ti credi saperlo.

ALCIBIADE. Come puoi tu dir questo?

SOCRATE. Guarda un po' anco tu: di ciò che tu ignori e sai d'ignorare, se' tu mai in dubbio? per esempio, del cucinare una vivanda, sa' tu certamente di non ne sapere?

ALCIBIADE. Nulla affatto.

SOCRATE. Or dunque intorno a ciò da' tu precetti del come si debba apprestare e cadi in errore, ovvero a chi ne sappia, interamente ti affidi?

ALCIBIADE. Così fo appunto.

SOCRATE. E se ti trovassi in una nave, daresti tu precetti quando s'abbia a volgere il timone per di dentro o per di fuori, spropositando come chi non ne sappia, ovvero te la vogheresti tranquillo confidandoti nel pilota?

ALCIBIADE. Nel pilota m'affiderei.

SOCRATE. Così dunque in ciò che tu non sappia, non commetti errore, se pur tu sappia di non ne sapere.

ALCIBIADE. Non pare.

Socrate. Intendi tu dunque che i falli nell'operare da ciò stesso procedono, che chi non sa, crede pur di sapere?

Alcibiade. Com'ora torni a dir ciò?

Socrate. Dunque noi ci accingeremo ad operare, allora quando giungiamo a certa scienza di sapere ciò che facciamo?

Alcibiade. Certo.

Socrate. E quand'uno creda di non sapere, ad altri s'affida?

Alcibiade. Come no?

Socrate. E questi, anco essendo del numero di que' che non sanno, passan la vita senza falli, per ciò che se ne rimettono a gli altri?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Chi sono dunque que' che commettono falli? non certo coloro che sanno.

Alcibiade. No di certo.

Socrate. Or bene, se non sono quelli che sanno, nè tra coloro che non sanno, quelli che sanno di non sapere, quali mai altri restano, se non coloro che non sapendo, si credono tuttavia di sapere?

Alcibiade. Non altri, questi soltanto.

Socrate. Ella è dunque questa medesima inscienza [e vergognosa ignoranza] la cagione de' mali? (86)

Alcibiade. Sì.

Socrate. E dunque, quand'ella sia ignoranza di cose gravissime, dannosissima sarà e vergognosissima?

Alcibiade. Altissimamente.

Socrate. E dunque, che mai sapresti tu indicarmi di più grave del giusto, dell'onesto, del buono e dell'utile?

Alcibiade. Affè nulla.

Socrate. E non è forse intorno a queste cose medesime che tu dici di versare nel dubbio?

Alcibiade. Appunto.

Socrate. Ma se tu versi nel dubbio, non è egli manifesto da gli anteriori discorsi, che non solo tu questi gravissimi argomenti ignori, ma ancora che tu non sapendone, credi pur di saperne?

Alcibiade. E rischia sia così.

Socrate. Poffare, o Alcibiade, che stato è mai questo tuo! i' sento orrore di definirlo, ma pure, da che ci troviamo qui soli, bisogna parlarne. Chè tu ti trovi, o dolcissimo, nella peggiore ignoranza, come te ne accusano le tue stesse parole e tu stesso: ed ora metteresti la mano (57) alle cose politiche prima d'esservi educato; pur tu non se' solo ad aver questo male, ch'esso affligge il massimo numero di coloro che fanno i fatti della città, ben pochi in vero eccettuati, e forse tra questi anco Pericle, il tuo tutore.

Capo XIV. Alcibiade. Pur si dice, o Socrate, che invero nemmeno egli siasi di per sè stesso reso sapiente; ma sì col frequentare molti sapienti e Pitocléide e Anassagora, e adesso ancora all'età che conta, per questa stessa ragione, e' bazzica con Damone (58).

Socrate. E che? ha' tu forse veduto qualche sapiente, che non fosse abile a far tale un altro in ciò in cui egli fosse sapiente? per esempio, chi a te insegnò le lettere, ben le sapeva egli stesso e faceva che tu pur le sapessi e qualunque altro voluto avesse. Non è vero?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E tu stesso essendo stato ammaestrato da quello, non potresti pur un altro ammaestrare?

Alcibiade. Eh! affatto.

Socrate. E quanto al citarista e al ginnasta è egli a dire lo stesso?

Alcibiade. Affatto lo stesso.

Socrate. Che anzi questo è bell'argomento del sapere ch'uno abbia, quando e' possa mostrare che pur altri da lui apprese.

Alcibiade. Ben mi pare.

Socrate. Ebbene, potresti tu dirne cui Pericle abbia fatto sapiente, incominciando da' figli suoi?

Alcibiade. Come vuo' tu ch'io faccia, o Socrate, se i figli di Pericle sono riusciti due stolti? (59)

Socrate. Ma pure Clinia, il fratel tuo.... (60)

Alcibiade. Che mi parli ora di Clinia, un bel matto?

Socrate. Se dunque Clinia è matto, ed i figli di Pericle son

due stolti, che ragione darem noi ch'e' ti trascuri, essendo pure quale tu sei?

ALCIBIADE. Credo che la colpa sia mia, da che non vi pongo mente.

SOCRATE. Ma e tra gli altri Ateniesi e tra gli stranieri nominami pur qualcuno, vuoi servo o vuoi libero, che dicasi addivenuto meglio sapiente per aver frequentato Pericle, com'io posso citarti Pitodoro d'Isoloco (61) e Callia di Calliade (62) per aver frequentato Zenone, al quale ciascuno de' due pagò cento mine, ma in grazia sua addivenne sapiente ed illustre. 119.

ALCIBIADE. Per Giove, non trovo cui nominarti.

SOCRATE. Lascia pur là (63); ma quanto a te stesso che pensi? restartene forse quale tu sei, o prenderti cura di te medesimo?

ALCIBIADE. Dunque insieme consulta (64), o Socrate. Chè in vero io intendo e riconosco vero quel che tu dici. Gli uomini che sono a gli affari, fatta eccezione per pochi, sembra in vero anco a me non siano a buona disciplina formati. Capo XV.

SOCRATE. E allora dunque?

ALCIBIADE. S'eglino fossero in fatti ad una buona disciplina educati, chi s'accinge a far loro contrasto, bisognerebbe pure che fosse instrutto ed esercitato, come per attaccar degli atleti; ma ora, da che eglino si sono accostati alla cosa pubblica impreparati e sprovvisti, che necessità c'è di darsi pensiero per esercitarsi ed apprendere? I' mi so bene, che per naturale ingegno i' avanzo di lunga mano costoro (65).

SOCRATE. Ah! ah! che mai ha' tu detto, o dolcissimo; oh! la indegna cosa pel tuo nobile aspetto e per le altre tue qualità.

ALCIBIADE. Che mai, e a che mai tu di' questo, o Socrate?

SOCRATE. I' ne soffrirei e per te e per lo amor che ti porto.... (66)

ALCIBIADE. Di che mai?

SOCRATE. Se tu facessi conto d'avere a contendere con quegli uomini là.

ALCIBIADE. E con quali altri dunque?

SOCRATE. Oh! la degna cosa a dirsi da un uomo che si crede d'anima grande! (67)

ALCIBIADE. Ma che di' tu? e' non è con costoro ch'io ho da far le mie prove?

SOCRATE. Ma se tu avessi a governare una trireme la quale fosse per entrare in battaglia, basterebbe egli a te di sapere delle cose di mare più che tutta la ciurma, ovvero reputeresti che ti abbisognasse molto di più, e metteresti gli occhi su' tuoi veri nemici, anzi che su' commilitoni tuoi? questi mestieri t'è avanzare di tanto, da non avere a pensare ch'essi scendano a gara teco, ma che dispregiando ogni gara, teco i nemici combattano, se veramente tu abbia in animo di compiere una bella impresa degna di te e degna della città.

ALCIBIADE. In verità che anch'io così la penso.

SOCRATE. Oh! affè ch'egli è affatto degno [68] di te, tu ti chiami contento, perchè gli altri soldati tu avanzi, senza poi tener d'occhio a' condottieri degl'inimici per vedere, se tu sia anco d'essi migliore e contro di essi co' tuoi esercizi apparecchiarti.

120. ALCIBIADE. Ma di chi parli tu, o Socrate?

SOCRATE. E non sai tu che la città nostra è di continuo in guerra co' Lacedemoni e col gran re?

ALCIBIADE. Tu di' vero.

Capo XVI. SOCRATE. Se tu ha' dunque in pensiero di metterti a capo di questa città, tu farai ben conto d'aver anco a guidar rettamente la tenzone co' re de' Lacedemoni e con quel de' Persiani?

ALCIBIADE. Par che tu dica giusto.

SOCRATE. Mai no, buon che tu sei; ma contro Midia l'allevatore di quaglie [69], bisogna tu appunti gli sguardi e contro altri cotali che metton le mani alle cose pubbliche, avendo ancora tosi a mo' di servo i capelli [70], direbbono le nostre donne; per la qual ignoranza crassa dell'animo che non han dispogliata, favellando tuttavia come barbari e' si son fatti innanzi adulando, ma non già governando la città. A questi ch'io dico, mestieri è che tu guardi, senza prenderti pensiero di te medesimo, nè apprendere quello che per una buona disciplina s'apprende, una volta che tu sia per cimentarti a cimento tale; nè esercitarti in ciò che d'esercizio abbisogna, nè già ac-

costarti alla cosa pubblica di tutto punto [71] apparecchiato ed istrutto.

ALCIBIADE. Da senno, o Socrate, che mi pare tu dica il vero; tuttavia io ritengo che gli strateghi de' Lacedemoni e il re de' Persiani non abbian da gli altri a differire un bel nulla.

SOCRATE. Guarda bene, o egregio, che sorta di giudizio tu faccia.

ALCIBIADE. Intorno a che?

SOCRATE. Guarda anzitutto, se tu non provvegga meglio a te stesso temendone e giudicandoli terribili, o se altrimenti.

ALCIBIADE. Certo s'io li ritenga per formidabili.

SOCRATE. E che forse credi, sia per venirti alcun danno, ove tu provvegga a te stesso?

ALCIBIADE. No affatto, ma anzi gran giovamento.

SOCRATE. Dunque egli ha questo primo e grande peccato il tuo giudizio.

ALCIBIADE. Tu di' vero.

SOCRATE. In secondo luogo poi guarda che alla stregua de' criteri comuni egli è anche falso.

ALCIBIADE. E come?

SOCRATE. Dov' è egli più probabile, si trovino migliori ingegni, nelle nobili stirpi, o nelle men nobili?

ALCIBIADE. Nelle più nobili prosapie, è di per sè manifesto.

SOCRATE. E dunque chi sia ben nato, ove sia pur bene educato, potrà riuscire quanto alla virtù perfetto?

ALCIBIADE. Oh! di necessità.

SOCRATE. Consideriamo pertanto [72], contrapponendo le condizioni nostre alle loro, se per prima cosa i re de' Lacedemoni e que' de' Persiani ci apparischino di men nobil prosapia: ignoriamo noi forse come que' vengon d'Ercole [73] e questi da Achemene [74], e che la stirpe d'Ercole e d'Achemene rimonta a Perseo figlio di Giove? — Capo XVII.

ALCIBIADE. Anche la stirpe mia, o Socrate, vien d'Eurisace e d'Eurisace risale a Giove [75]. — 121.

SOCRATE. Così pur anco la mia, nobile Alcibiade, risale a Dedalo [76], e Dedalo ad Efesto figlio di Giove. Ma le generazioni loro, dalla lor propria incominciando, sono di re nati di

re insino a Giove, questi d'Argo e di Lacedemone, e quelli sempre di Persia, spesso anco d'Asia come di presente: privati all'incontro siam noi e furono i padri nostri. E dove i progenitori tuoi e la patria d'Eurisace, Salamina, od anco quella del più antico Eaco [77], Egina, tu avessi a dichiarare ad Artaserse figlio di Serse, come non credi tu ch'e' si metterebbe a ridere le più grasse risate sul conto tuo? Or poi guarda se noi non la cediamo a costoro quanto per lo splendor della stirpe, altrettanto eziandio per la educazione nostra. Non ha' tu sentito parlare d'ogni fatta mezzi, onde dispongono i re de' Lacedemoni, le cui donne per pubblico ufficio sono sotto la custodia degli efori [78], affinchè, per quanto è possibile, da altri occultamente il re novello non sia ingenerato che da gli Eraclidi? Quello poi de' Persiani va di tanto più innanzi, che in nessuno nasce sospetto, possa il novello re da altri essere ingenerato che dallo stesso re: ond'è che la donna di lui non sia sotto altra custodia che quella del suo proprio timore. Quando poi viene alla vita il figlio primogenito, cui spetta l'impero, quanti vivono nella terra del re, fanno subito feste ed anco in appresso quel giorno [79] è celebrato con sacrifici e con feste da tutta l'Asia; invece, del venir nostro al mondo, per dir la parola del poeta comico [80], non si accorgono nemmeno i vicini, o Alcibiade. In appresso l'infante non è già allevato da una nutrice da poco, ma da eunuchi, quelli appunto, che, sembra, sieno gli ottimi di quanti stanno d'intorno al re. Ogni cura del neonato a costoro è commessa ed eziandio procurare, ch'e' venga di corpo bellissimo, conformando e raddrizzando le membra di lui; e mentre questo fanno, sono tenuti in grandissimo onore. Venuti poi a' sette anni [81] i reali fanciulli cominciano a star tra' cavalli e i maestri del cavalcare e ad andare alle caccie. Toccati i quattordici anni, ricevono nella loro custodia il figlio regale quelli che là si chiamano gli educatori del re [82]. Sono costoro scelti tra' Persiani, nel fior della età e quattro di numero, ciò è il più sapiente, il più giusto, il più temperante e il più forte. Gl'insegna il primo la disciplina de' ma- 122. gi [83] o la dottrina di Zoroastro d'Oromaze [84], la quale concerne il culto degli dei; ed eziandio lo ammaestra negli uffici

del re; il più giusto a dire la verità per tutta quanta la vita; il temperantissimo a non lasciarsi mai vincere da alcun piacere, affinchè s'assuefaccia ad essere libero e veramente re, tal che anzi tutto imperi sopra sè stesso e non serva a sè stesso; e il fortissimo ogni timore e paura a discacciare dall'animo lo apparecchia [95], per ciò ch'e' diverrebbe un servo, quantunque volte temesse. A te all'incontro, o Alcibiade, Pericle mise a' fianchi, come pedagogo, Zopiro trace [96], il servo che gli era men utile per l'età sua. Ed ora i' verrei a dirti anco 'l resto della educazione e della cultura degli avversari tuoi, se non fosse troppo lungo discorso, e già non bastassero le cose dette, e ciò che d'esse discende, a farti persuaso. Ma della generazione tua, o Alcibiade, del tuo allevamento e della educazione tua o di qualunque altro degli Ateniesi, per dirlo in una sola parola, non cale affatto ad alcuno, se per caso non ti addia in un qualche amatore. Che se poi tu voglia guardare alle ricchezze, al lusso, alle vestimenta, alla magnificenza delle sopravvesti [97], alla eleganza de' profumi, o al numeroso codazzo de' servi, e ad ogni altra fatta di splendidezze de' Persi, ti salirebbe il rossore alla faccia, accorgendoti di quanto ti lascino indietro.

Capo XVIII.

Che se tu invece dall'altro canto all'assennatezza risguardi e moderazione de' Lacedemoni, a quella loro dimestichezza, per la quale son con tutti alla mano, alla grandezza ed all'armonia e al buon ordine e stato degli animi loro, e alla fortezza e saldezza e all'amor del lavoro, della nobile gara e del meritato onore, tu avrai a giudicarti in comparazione loro un fanciullo per cotali virtù. E s'anco tu fissi nelle ricchezze il pensiero, e ti creda di contar per esse qualcosa, da che anco ciò vuol esser detto da noi, fa di conoscere il tuo vero stato. Prendendo in fatti le ricchezze de' Lacedemoni in considerazione, ti persuaderai agevolmente, che anco per esse no' restiam addietro buon tratto. Dell'ampiezza e bontà delle terre loro, così nel proprio paese come nella Messenia, non si troverebbe chi levasse dubbio; nè ugualmente del gran possesso di schiavi massimamente ed iloti, nè di cavalli, nè d'armenti d'ogni fatta che pascolano per la Messenia [98]. Ma di tutti questi beni io mi passo: oro ed argento non v'ha

tra gli Elleni tutti quanti, quanto n'ha Lacedemone sola. Chè là da molte generazioni sempre ne cola da tutti gli Elleni e spesso anco da' barbari, e mai non n'esce fuori, ma veramente, 123. come dice la volpe al leone nella favola d'Esopo [89], del denaro che entra in Lacedemone le orme segnate le vede ognuno, ma di quello che n'esca, mai nessuno le vide. Ond'è bene a credere che quella gente là sia in oro ed argento la più ricca di tutti i Greci, e d'essa medesima ricchissimo il re. Sono in fatti appo loro grandissimi redditi, e i più di questi sono pe' re; nè inoltre è scarso il tributo regale [90] che ad essi pagano i Lacedemoni. Questa dovizia tuttavia de' Lacedemoni, com'è grande a rispetto delle ricchezze elleniche, così a fronte delle persiane e di quelle del gran re è un bel nulla. Ch'io intesi già un uomo degno di fede, di quelli che han fatto tutta la spedizione contro al re, che narrava, com'avesse percorsa una bella e grande contrada, quasi una giornata di cammino, cui gli abitanti chiamavano la zona della moglie del re; e che poi ve n'era anco un'altra che aveva nome la caliptra; ed altri molti luoghi bellissimi, destinati a provvedere gli adornamenti della moglie di lui, e d'essi luoghi prendeva 'l nome da ciascuno adornamento ciascuno [91]; il perchè io mi penso, che se taluno dicesse alla madre del re, e moglie di Serse ad Amestride [92]: sappi che ha in mente di lottare col figlio tuo il figliuolo di Dinomache, la quale ha forse un corredo d'un cinquanta mine [93], a dir molto, e 'l figlio nemmeno tre cento pletri [94] di terreno ad Ercheia [95]; ella al certo meraviglierebbe, in che mai fidando [96] quest'Alcibiade si pensi di lottare con Artaserse, e forse, credo, direbbe: non in altro certamente per accingervisi quest'uomo s'affida, se non nello ingegno e nel sapere, le due sole cose che negli Elleni siano commendevoli. Ma quand'ella poi intendesse che quest'Alcibiade a tanta impresa s'attenta [97], non contando ancora a pieno vent'anni; per di più non educato affatto, e tale inoltre che, dicendogli l'amatore suo, come gli sia mestieri educarsi ed aver cura di sè medesimo e a lungo esercitarsi per andare a contender col re, nol vuol fare; ma risponde già essere al caso qual è, cotesta donna, cred'io, che farebbe al certo le più gran meraviglie e ne dimanderebbe: in che mai dunque ripone egli

sua fidanza il ragazzo? e noi rispondendole nella bellezza e prestanza del corpo, nella nobile stirpe, nella ricchezza e nella natura dell'animo, la ci prenderebbe per matti, o Alcibiade, risguardando a quelle cotanto grandi lor condizioni [98]. Ed ugualmente credo, che Lampido, figlia di Leotichide, moglie d'Archidamo e madre d'Agide [99], i quali tutti furono re, meraviglierebbe risguardando all'abbondanza di ogni fatta beni appo loro, chè tu sì mal provveduto concepissi pure il pensiero di contrastare col figlio di lei. E non par ella anco a te la turpe cosa, che le donne de' nostri nimici più drittamente di noi medesimi giudichino, quali si conviene che siamo per cimentarci con loro? Il perchè, o dolcissimo, a me credendo e alla leggenda di Delfo [100], conosci te stesso; chè tali sono gli avversari tuoi e non quali tu te li credi; nè d'essi per veruno altro modo no' potremmo avere vittoria che per nostra diligenza ed arte. Delle quali ove tu abbia difetto, anco la rinomanza ti farà difetto tra gli Elleni ed i barbari, della quale mi sembri tu innamorato, come mai di nessun'altra cosa nessuno. 124.

Alcibiade. E qual diligenza, o Socrate, sia da usare, potresti mostrarmi? chè affatto al vero, mi sembra, tu ti sia apposto parlando. Capo XIX.

Socrate. Sì: ma dunque insieme consulta [101], per qual modo possiamo riuscire ottimi: ch'io già non dico di te che abbia mestieri d'instituzione, nè di me pure io non lo dico. Nè in altro corre tra me e te divario che in un sol punto.

Alcibiade. E quale?

Socrate. Il tutore mio è ben migliore e più sapiente che non il tuo Pericle.

Alcibiade. Chi è desso, o Socrate?

Socrate. Iddio, o Alcibiade, il quale, sino a questo giorno, non mi concesse che teco parlassi. Ed in esso ponendo mia fede, t'annunzio che per verun altro ti verrà celebrità [102] mai, se non per me.

Alcibiade. Tu scherzi, o Socrate.

Socrate. Fors'anco: pur dico in verità che noi abbiam bisogno di diligente studio, tutti quanti gli uomini quanto più diligente, e noi massimamente [103].

ALCIBIADE. Quanto a me non t'inganni.

SOCRATE. E nemmeno quanto a me stesso.

ALCIBIADE. Che farem dunque?

SOCRATE. Non è 'l caso nè di neghittire, nè d'indugiare, o amico.

ALCIBIADE. Nè fia decente in vero, o Socrate.

SOCRATE. No affè; ma egli è 'l caso da considerare in comune. E tu di': dicevamo noi di voler divenire quanto migliori; non è vero? (104)

ALCIBIADE. Appunto.

SOCRATE. E in quale virtù?

ALCIBIADE. Manifestamente in quella, onde hanno lode gli uomini buoni.

SOCRATE. I buoni a che?

ALCIBIADE. È di per sè chiaro, que' che avanzano gli altri nelle opere.

SOCRATE. Di che fatta? forse le equestri?

ALCIBIADE. Non già.

SOCRATE. Che andrem dunque da' pratici delle cose equestri?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Ma accenni tu forse alle cose navali?

ALCIBIADE. No.

SOCRATE. Avrem dunque da frequentare i pratici delle cose di mare?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Che sorta dunque di opere? e chi sono que' che le fanno?

ALCIBIADE. Quelle che fanno i buoni ed onesti tra gli Ateniesi.

125. SOCRATE. E chiami tu buoni ed onesti gli uomini prudenti, o que' che prudenza non hanno?

ALCIBIADE. I prudenti.

SOCRATE. Ognuno che sia prudente, forse che per ciò stesso è buono?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E chi sia imprudente, per ciò stesso è malvagio?

ALCIBIADE. E come no?

Socrate. Che dunque, il calzolaio è prudente nel lavoro delle scarpe?

Alcibiade. Affatto.

Socrate. E quindi buono a ciò?

Alcibiade. Buono.

Socrate. E bene, al lavoro delle vesti non è egli inabile il calzolaio?

Alcibiade. Certo.

Socrate. Cattivo egli è dunque a ciò?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Secondo questo discorso per tanto, buono e cattivo insieme è l'istesso.

Alcibiade. E' pare.

Socrate. Che forse, di' tu che i buoni sieno pur anco cattivi? Capo XX.

Alcibiade. No da vero.

Socrate. Quali son dunque che tu chiami i buoni?

Alcibiade. Io, quelli che valgono a governare in città.

Socrate. Non già i cavalli?

Alcibiade. Ma no.

Socrate. Gli uomini dunque?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Ammalati forse?

Alcibiade. No.

Socrate. Dunque naviganti per mare?

Alcibiade. Ma nol dico già io.

Socrate. Ah! allora dunque que' che raccolgon le messi?

Alcibiade. No.

Socrate. Ma insomma gli uomini che non fan nulla o quelli che fan qualche cosa?

Alcibiade. Quelli che fanno, intendo io.

Socrate. Che cosa? provati a chiarirmelo.

Alcibiade. Quelli, io intendo, che fanno insieme affari e mutuamente si rendon servigi, qual è la nostra vita nella città.

Socrate. Tu accenni forse al governare degli uomini, che si servono d'altri uomini?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Così dunque de' capitani di nave che si servono de' remiganti?

Alcibiade. Ma no.

Socrate. E pur questa non è ella arte di governo?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Forse che tu accenni a quell'altro governare degli uomini, i quali dirigono i suonatori di tibia, moderano il canto ed usano de' danzatori? (105)

Alcibiade. No davvero.

Socrate. Chè anco questa è l'arte propria del maestro del coro, non è egli vero?

Alcibiade. Affatto.

Socrate. Ma in che cosa dunque di' tu che gli uomini servono quelli che hanno facoltà di comandarli?

Alcibiade. Avendo comuni, io intendo di dire, gl'instituti civili ed avendo reciproche relazioni, imperare su' cittadini.

Capo XXI. Socrate. E questa che arte è ella? s'io tornassi di bel nuovo a dimandarti come un momento fa, saper comandare a chi ha comune la nave, qual arte l'insegna?

Alcibiade. L'arte del governo delle navi.

Socrate. E di que' che sono in una società di canto, come testè dicevamo, qual è 'l sapere che insegna ad averne 'l comando?

Alcibiade. Quello che or ora hai chiamato magistero de' cori.

Socrate. E dunque? per que' che hanno comune la società civile, che arte sarà ella?

Alcibiade. La saviezza, dico io, o Socrate.

Socrate. Che mai? ti par ella dunque non saviezza quella de' capitani di mare?

Alcibiade. No.

Socrate. Dunque saviezza (106).

126. Alcibiade. Saviezza sì, per condurre a salvamento coloro che navigano.

Socrate. Tu di' bene. Ma ancora: questa che tu chiami saviezza, a che serve?

Alcibiade. A meglio amministrar la città e farla salva.

Socrate. Ma come la città meglio s'amministra e si trae a

salvamento, con che e senza di che? intendi: se tu mi dimandassi: con che cosa e senza che cosa si governa meglio il corpo? i' ti risponderei: con la sanità e senza le malattie. Non par egli così a te pure?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E se tu mi dimandassi ancora: quando e a qual condizione gli occhi sono migliori? sempre che, ti risponderei, abbiano la vista e la cecità sia lontana da essi: ed ugualmente le orecchie, se d'esse sia lontana la sordità ed abbian l'udito, migliori sono e prestano servigio migliore.

Alcibiade. Rettamente.

Socrate. E quanto allo stato? con che cosa, e che essendo lontano, è desso migliore e meglio si cura e amministra?

Alcibiade. A me sembra, o Socrate, quando sia scambievole benevolenza tra' cittadini, e da essi stian lungi odio e brama di rivolgimenti.

Socrate. Chiami tu forse benevolenza il consentimento o il dissentimento?

Alcibiade. Il consentimento.

Socrate. E bene; per che modo le città si trovan concordi quanto a' numeri?

Alcibiade. Per l'arte di numerare.

Socrate. E che, non fors'anco i privati per essa medesima?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E quindi ancora ciascun individuo con sè medesimo?

Alcibiade. Sì.

Socrate. Ma e ciascuno per quale arte persuade a sè stesso del palmo e del cubito quale sia maggiore? non è egli forse per l'arte di misurare?

Alcibiade. E come no?

Socrate. E dunque così pure i privati in tra loro e le città.

Alcibiade. Sì.

Socrate. E quanto a' pesi? non va la cosa allo stesso modo?

Alcibiade. D'accordo.

Socrate. Ciò dunque che tu chiami consentimento, che è egli, e in che versa, e qual è l'arte che ne lo appresta? e quella stes-

sa che l'appresta ad una città, lo appresta eziandio al privato tanto per consentir con sè stesso, quanto ancora con gli altri?

ALCIBIADE. E' par verosimile.

SOCRATE. Qual è ella dunque? non tardare a rispondere, ma dimmelo in sul momento.

ALCIBIADE. Io mi penso, tu chiami[107] benevolenza e consentimento quello onde il padre, amando il proprio figlio, consente con la madre, e il fratello col fratello, e col marito la moglie.

Capo XXII

SOCRATE. E credi tu veramente, che 'l marito possa trovarsi d'accordo con la moglie quanto a' lavòri della lana, chi non se ne intende, con chi se ne intende?

ALCIBIADE. No.

SOCRATE. Nè in vero ciò importa; chè quello è affatto ufficio di donna.

ALCIBIADE. È vero.

127.

SOCRATE. Di' tu in fatti, potria mai la moglie, non se ne intendendo, andar d'accordo col marito in ciò che attiene al servizio dell'oplita?

ALCIBIADE. No di sicuro.

SOCRATE. Probabilmente diresti, che ciò all'uom s'appartiene.

ALCIBIADE. Di certo.

SOCRATE. V'han dunque, secondo il ragionamento tuo, ammaestramenti per le donne, ed altri e diversi per gli uomini.

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E per ciò non è in essi consenso tra le donne e gli uomini.

ALCIBIADE. No.

SOCRATE. Nè quindi benevolenza scambievole, se essa nel consentimento consiste.

ALCIBIADE. E' non pare.

SOCRATE. Per ciò dunque che le donne fanno i fatti loro, le non sono amate da gli uomini.

ALCIBIADE. No, a quanto pare.

SOCRATE. Nè gli uomini neppure dalle donne, per conseguenza, in quanto essi fanno i loro.

ALCIBIADE. No.

SOCRATE. Così dunque le città non s'amministrano bene[108] per ciò che faccia ciascuno la parte propria?

ALCIBIADE. In verità ch'io lo credo, o Socrate.

SOCRATE. Ma che dici, senza la scambievole benevolenza? egli è pure con essa che noi dicevamo amministrarsi bene le città, e senz'essa no.

ALCIBIADE. E pure a me sembra, che la benevolenza nasca ne' cittadini da ciò che ciascuno di essi faccia la parte propria.

SOCRATE. Ma non così poco innanzi. Come ora tu di' che pur non v'essendo consenso, v'ha amicizia? è egli possibile che v'abbia consentimento tra que' che sanno d'una data cosa, e que' che non ne sanno?

ALCIBIADE. Egli è impossibile.

SOCRATE. Ma è egli operare ingiustamente o secondo giustizia, quando ciascuno fa il debito suo?

ALCIBIADE. Giustamente, come no?

SOCRATE. Operando dunque i cittadini secondo giustizia nello stato, non nasce in tra loro amicizia?

ALCIBIADE. Per forza, così mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Che amicizia dunque e che consentimento, di' tu, s'abbia ad aver noi uomini sapienti e saggi, per essere buoni cittadini? ch'io non valgo a capire qual ella sia, nè in che riposta: che ora pare stia in questo ed ora in quello, secondo il tuo dire.

Capo XXIII.

ALCIBIADE. Affè per gli dei, o Socrate, che neppure io stesso mi so quel ch'i' dica[109], e parmi che già da buona pezza avrei dovuto essermi accorto del mio vergognosissimo stato.

SOCRATE. Ma bisogna far animo. Che se tu ti fossi accorto d'essere sì gravemente ammalato a cinquanta anni, difficile ti sarebbe curarti; ma all'età in che tu sei, ella è proprio quella nella quale è conveniente d'accorgertene.

ALCIBIADE. Ebbene, che ha egli da fare chi se ne sia accorto, o Socrate?

SOCRATE. Rispondere alle dimande che gli sieno dirette, o Alcibiade[110]; e così facendo con l'aiuto di dio, se ho a dar fede alla mia divinazione, tu ed io riusciremo migliori.

ALCIBIADE. Così avvenga, s'egli è per ciò ch'io t'ho da rispondere.

SOCRATE. Orsù via[111], che è egli prendersi cura di noi medesimi (non ci abbia una qualche volta ad accadere di non curare noi stessi pur credendo di farlo) e quand'è che l'uomo lo 128. fa? che forse, quand'e' provvede alle cose sue, provvede anco a sè stesso?

ALCIBIADE. Sembrami in vero.

SOCRATE. Che dunque? quand'è che l'uomo provvede a' propri piedi, forse quand'e' provvede le cose ad essi necessarie?

ALCIBIADE. Non comprendo.

SOCRATE. Di' tu che una qualche cosa s'appartiene alla mano? per esempio, un anello diresti tu possa a qualche altra parte del corpo appartenere, fuori che a un dito?

ALCIBIADE. No certo.

SOCRATE. Non diresti lo stesso del calzare d'un piè?[112]

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E dunque quando no' ci prendiamo pensiero de' nostri calzari, ci prenderemo eziandio allora pensiero de' piedi?

ALCIBIADE. Non bene i' t'intendo, o Socrate.

SOCRATE. Ma di', o Alcibiade? prendersi rettamente pensiero di una qualunque cosa, di' tu che sia questo alcun che?

ALCIBIADE. Io sì.

SOCRATE. E quand'uno migliora alcuna cosa, di' tu allora, ch'e' se ne prenda rettamente pensiero?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Qual è dunque l'arte che fa migliori i calzari?

ALCIBIADE. Quella del calzolaio.

SOCRATE. Con l'arte dunque del calzolaio noi provvediamo a' nostri calzari.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E con questa arte del calzolaio no' provvediamo anco al piè, od è con quell'altra arte che noi renderemo i nostri piedi migliori?

ALCIBIADE. Con quell'altra.

SOCRATE. E non faremo migliori i piè con l'arte istessa onde l'intiero corpo?

ALCIBIADE. Parmi.

SOCRATE. E questa la non è la ginnastica?

ALCIBIADE. Appunto.

SOCRATE. Con la ginnastica dunque no' ci provvediamo a' nostri piè, e con l'arte del calzolaio alle cose che si appartengono a' piè?

ALCIBIADE. Esattamente.

SOCRATE. E pur con la ginnastica alle nostre mani, ma con l'arte dell'orafo a ciò che s'appartiene ad esse?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E con la ginnastica a tutto il corpo, ma con l'arte del tessere e con altre molte a ciò che s'appartiene al corpo?

ALCIBIADE. Egli è affatto così.

SOCRATE. Ciascuno dunque con altra arte provvede a sè stesso da quella, con la quale provvede alle cose sue.

ALCIBIADE. E' pare.

SOCRATE. Quindi tu non provvedi a te stesso, quando alle cose tue provvedi.

ALCIBIADE. No da vero.

SOCRATE. Per ciò che la non è la medesima arte, come pare, ond'uno provvede a sè stesso ed alle cose sue.

ALCIBIADE. Par che no.

Capo XXIV.

SOCRATE. Orsù dunque, con quale arte potremo noi provvedere a noi stessi?

ALCIBIADE. I' non so dirtelo.

SOCRATE. Ma sino ad un certo punto non siam noi venuti d'accordo, che cioè non con l'arte, onde miglioreremmo una qualunque delle cose nostre, ma sì con quella onde noi stessi?

ALCIBIADE. Tu di' vero.

SOCRATE. Or bene, di', conosceremmo noi mai qual'arte faccia migliore un calzare, se non sapessimo, che cosa sia un calzare?

ALCIBIADE. E' sarebbe impossibile.

SOCRATE. E nemmeno qual arte faccia migliori le anella, se non sapessimo, che cosa un anello sia.

ALCIBIADE. Vero.

SOCRATE. E dunque? qual arte faccia migliori noi stessi, po-

tremmo noi conoscerla mai, se ignoriamo, che cosa noi stessi siamo?

ALCIBIADE. Impossibile [113].

129. SOCRATE. Ma conoscer sè stesso è ella veramente una cosa da poco, e chi lo scrisse sul tempio di Pito, fu uno stolto, o la è impresa difficile e non da tutti?

ALCIBIADE. A me veramente, o Socrate, spesso sembrò cosa per le spalle d'ognuno, e spesso anco impresa sommamente difficile.

SOCRATE. Ma, Alcibiade mio, sia facile o no, per noi la va in questo modo: con cotal cognizione potremo anco conoscere, che cura abbiamo a far di noi stessi, senza di quella non mai.

ALCIBIADE. Egli è pur troppo così.

SOCRATE. Or ben dunque, per qual via si potrebbe ritrovare, che sia l'essere in sè? [114] chè così ben presto no' troveremmo, che cosa siamo noi stessi; ma fino a che restiamo nella ignoranza di ciò, no' siamo a proseguire impotenti.

ALCIBIADE. Tu ragioni diritto.

SOCRATE. Qui dunque con la mente, in nome di Giove. Con chi ora ragioni tu? non forse meco?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Ed io non ragiono teco?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E colui che parla, è Socrate?

ALCIBIADE. Appunto.

SOCRATE. Ed Alcibiade è che ascolta?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E per via di parole parla Socrate?

ALCIBIADE. Che mai mi dimandi?

SOCRATE. Ma parlare e usare della parola, tu di' pure che è una sola e medesima cosa.

ALCIBIADE. Affatto.

SOCRATE. Colui che usa e ciò che si usa, non son diversi tra loro?

ALCIBIADE. Che vuoi tu dire?

SOCRATE. Come il calzolaio col trincetto, con la lesina ed altri arnesi fa 'l suo mestiere.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Or dunque è ella una cosa diversa chi fa 'l mestiere ed usa gli arnesi; e diversa gli arnesi che adopera chi fa 'l mestiere?

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. Così dunque anco la cetra, onde il citarista trae il suono, sarebbe una cosa diversa dal citarista medesimo?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Questo è appunto ch'io ti dimandava testè: se ti paia diverso chi usa d'uno strumento, e lo strumento ond'egli usa.

ALCIBIADE. E' pare.

SOCRATE. Ma e che? direm noi che 'l calzolaio fa 'l suo mestiere con gli arnesi soltanto, od anco con le mani?

ALCIBIADE. Anco con le mani.

SOCRATE. Usa dunque anco queste?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Ma e' fa 'l suo mestiere anco usando degli occhi?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E chi usa e ciò onde uno usa, le diremo due cose diverse?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Il calzolaio ed il citarista son dunque un'altra cosa dalle mani e da gli occhi che adoprano?

ALCIBIADE. Pare.

SOCRATE. Ma l'uomo non usa egli di tutto il suo corpo? Capo XXV.

ALCIBIADE. Certo.

SOCRATE. E chi usa, è diverso da ciò onde usa?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. L'uomo dunque è altra cosa dal corpo suo proprio?

ALCIBIADE. E' pare.

SOCRATE. Che è dunque mai l'uomo?

ALCIBIADE. Non so dirtelo.

SOCRATE. Hai tuttavia questo ormai di fermato, ch'egli usa del corpo suo.

ALCIBIADE. Certo.

130. SOCRATE. E che altro dunque può usare di esso, se non l'anima?

ALCIBIADE. Null'altro.

SOCRATE. Ch'ella forse lo regga?

ALCIBIADE. Certo.

SOCRATE. Quanto a ciò, credo in vero, che nessuno dissentirebbe.

ALCIBIADE. Quanto a che?

SOCRATE. Che l'uomo non sia una di queste tre cose....

ALCIBIADE. Quali?

SOCRATE. Od anima, o corpo, o quella e questo insieme, ecco tutto.

ALCIBIADE. E bene?

SOCRATE. Pertanto, noi abbiamo già stabilito, che quello che al corpo comanda, sia l'uomo.

ALCIBIADE. Stabilito.

SOCRATE. Or dunque comanda egli a sè stesso il corpo?

ALCIBIADE. No certo.

SOCRATE. Per ciò ch'esso, abbiam già detto, che è comandato.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E' non sarà esso dunque quello che noi cerchiamo.

ALCIBIADE. Non pare da vero.

SOCRATE. E ben dunque, il composto dell'una e dell'altro, comanda egli al corpo ed è esso l'uomo?

ALCIBIADE. Fors'anco.

SOCRATE. Meno che mai; chè questo composto non potria comandare, ove d'esso una metà inabile sia a comandare.

ALCIBIADE. Rettamente ragioni.

SOCRATE. Ma nè il corpo, nè questo composto essendo l'uomo, altro non resta a dire, com'io penso [ch'esso non sia, o se pur sia], che l'uomo ad altro non sia da ridurre, se non all'anima (118).

ALCIBIADE. Per mia fe' ottimamente.

SOCRATE. Fa egli ancor di mestieri ch'io più chiaramente ti dimostri, come l'anima è l'uomo?

ALCIBIADE. Per Giove, e' mi pare bastevolmente provato.

SOCRATE. Se anco non è proprio sino in fondo provato, pure a noi basta: chè a pieno potremo saperlo, quando verremo

a capo d'un'altra ricerca, che ora per la soverchia difficoltà intralasciamo.

Alcibiade. Quale mai?

Socrate. Quella di cui fu parlato poco fa, che cioè fosse da ricercare anzi tutto l'ultima ragione dell'essere in sè; ora invece noi abbiamo considerato l'essere individuo in particolare, e forse sarà abbastanza per noi. Chè nulla al certo potremmo dire, sia meglio atto a signoreggiar su di noi che l'anima nostra.

Alcibiade. No certo.

Socrate. Così dunque facciamo noi retto giudicio dicendo, che quando tu ed io scambievolmente parliamo, usando della parola, è l'anima che all'anima s'indirizza?

Alcibiade. Affatto retto.

Socrate. Egli era dunque questo ciò che noi poco fa dicevamo, che Socrate con Alcibiade ragiona usando della parola, cioè non il volto col volto, come pare in apparenza, ma con Alcibiade ragionando, vale a dire con l'anima di lui.

Alcibiade. Così pare.

Socrate. L'anima nostra dunque ci comanda studiare chi ci fa precetto di conoscer noi stessi. Capo XXVI.

Alcibiade. Così par veramente.

Socrate. Chi dunque conosce una qualche parte del proprio corpo, conosce del suo, ma non sè. 131.

Alcibiade. Così è.

Socrate. Nessun medico quindi, per ciò che medico sia, conosce sè stesso, ed ugualmente nessun maestro di ginnastica, per ciò che sia tale.

Alcibiade. Sembra che no.

Socrate. Lontanissimi dunque sono dal conoscer sè medesimi gli agricoltori e gli operai d'ogni fatta. Chè cotestoro non conoscono nemmeno le cose loro, come sembra, ma anzi anco per le arti che esercitano, vieppiù ne son tenuti lontani; chè delle cose che pur s'appartengono al corpo, conoscono sol quelle onde ad esso provvedesi.

Alcibiade. Tu parli giusto.

Socrate. Se dunque l'assennatezza (116) è nel conoscer sè stesso, nessun d'essi è assennato per l'arte sua.

Alcibiade. Parmi che no.

Socrate. E per ciò appunto illiberali si ritengono queste arti, e da non entrare negl'intendimenti di nobile uomo.

Alcibiade. Certamente.

Socrate. E di bel nuovo: chi provvede alle necessità del corpo, provvede a qualche cosa di suo, ma non a sè stesso, è vero?

Alcibiade. Par di sì.

Socrate. Ma chi studia alle ricchezze, nè a sè stesso provvede, nè alle cose sue, che anzi vieppiù se ne dilunga?

Alcibiade. Parmi.

Socrate. Non fa dunque propriamente il fatto suo l'avaro delle ricchezze.

Alcibiade. Hai ragione.

Socrate. Se dunque qualcuno è preso d'amore pel corpo d'Alcibiade, non già d'Alcibiade è innamorato, ma di qualche cosa che ad Alcibiade appartiene.

Alcibiade. Tu parli il vero.

Socrate. Ma chi ama l'anima tua?

Alcibiade. Dal discorso appar necessaria la conchiusione.

Socrate. Chi ami il tuo corpo, non ti lascia egli ritraendosi, appena esso incominci a sfiorire? (117)

Alcibiade. È verosimile.

Socrate. Ma chi invece ami l'anima tua, non se ne va, insino a che tu avanzi in meglio.

Alcibiade. Probabilmente.

Socrate. E non son io appunto che non ti lascio, ma ti rimango a' fianchi, anco quando il corpo va sfiorendo e gli altri t'hanno di già abbandonato?

Alcibiade. E ben fai, o Socrate; nè sia mai che tu mi abbandoni.

Socrate. Studiati d'addivenire, quanto possa, bellissimo.

Alcibiade. Ben io vi metterò tutto l'animo.

Capo XXVII. Socrate. A questo dunque proprio tu sei? non v'ebbe dunque, nè v'ha amatore di Alcibiade di Clinia se non un solo; ma ben questo tenuto in grande amore, Socrate di Sofronisco e di Fenarete (118).

Alcibiade. È proprio vero!

Socrate. Ma non dicesti tu poco prima ch'io, prevenendoti, ti volgessi il discorso, che tu pel primo avresti voluto venir da me per sapere ond'era, che sol io non t'abbandonava?

Alcibiade. E così era veramente.

Socrate. Or bene, la cagione ell'è questa: ch'io solo era tuo amatore, gli altri invece delle cose tue; queste già perdono di lor freschezza, tu all'incontro or'appunto incominci a fiorire. Ed io omai, se tu dal popolo degli Ateniesi non sia guasto e non n'esca deturpato, non mi dipartirò da te. Chè questo fortissimamente io temo, tu non divenga amatore del popolo e non ci sii guasto; come già molti e onesti Ateniesi ebber questo danno a soffrire. Una bella maschera ha infatti il

« Popol del magnanimo Eretteo »,

ma bisogna vederlo a faccia scoperta, e tu la cautela usa ch'io t'insegno (119).

Alcibiade. Quale?

Socrate. Esercitati prima, o dolcissimo, e ciò apprendi che mestieri è avere appreso, prima d'accostarsi a' negozii di Stato. Nè prima vi t'appresenta, affinchè tu vi vada di sicuri preservativi munito, nè abbia a soffrirne alcun danno.

Alcibiade. Ben parmi che tu parli, o Socrate: ma ora studiati di mostrarmi, per qual modo potremmo provvedere a noi stessi.

Socrate. Questo veramente fu già innanzi fatto da noi: quel che noi siamo, fu abbastanza inteso d'accordo; questo solo è a temere, che, per errore, senza nemmeno accorgercene, noi non ci prendiamo cura di qualche altra cosa diversa, e non già di noi stessi.

Alcibiade. Così è.

Socrate. In seguito a ciò, egli è dunque da prender cura dell'anima nostra, e a ciò rivolgere ogni nostra attenzione.

Alcibiade. Manifestamente.

Socrate. E la cura del corpo e delle ricchezze è da lasciarsi a gli altri.

Alcibiade. Perchè in vero?

Socrate. Come lo potremo intendere più chiaramente? perchè una volta inteso ciò, parmi, che no' conosceremo noi stessi.

Forse che per gli dei la iscrizione di Delfo che ricordavamo testè, come ottimamente parli, no' non la intendiamo?

Alcibiade. Con quale intendimento mai tu di' questo, o Socrate?

Socrate. Ben vo' significarti ciò ch'io sospetto, ne dica e ne insegni quella iscrizione. Temo tuttavia, non v'abbia a ciò esempio da trarre altronde che dalla vista unicamente.

Alcibiade. Come di' tu questo?

Cap. XXVIII. Socrate. Fa tu pure questa considerazione: se al nostro occhio, come in questo caso all'uomo, fosse detto per consiglio: vedi te stesso, come noi interpreteremmo tale ammonimento? non forse che s'avesse a guardare là, dove l'occhio guardando, fosse per vedere sè medesimo?

Alcibiade. Egli è chiaro.

Socrate. Consideriamo pertanto, dove guardando, no' potremmo vedere ed esso e noi stessi?

Alcibiade. È di per sè manifesto: negli specchi e in istrumenti dello stesso genere.

Socrate. Sta bene. Che forse anco nell'occhio col quale guardiamo, v'abbia alcun che di simile?

Alcibiade. Sicuramente.

133. Socrate. Facesti mai osservazione, che l'occhio di chi guarda in volto ad un altro, si riflette nella luce dell'altro occhio, o come dicesi, nella pupilla, allo stesso modo che in uno specchio, dando quasi la imagine di chi guarda?

Alcibiade. Sì, è così veramente.

Socrate. Così dunque l'occhio guardando l'occhio, e fissandosi nel punto migliore di esso e per cui vede, vedrebbe sè stesso.

Alcibiade. Sembra.

Socrate. Laddove s'e' si fissasse in qualunque altra parte dell'uomo o delle sue appartenenze, anzichè in quel punto a cui si trova ad essere simigliante, e' non vedrebbe sè stesso.

Alcibiade. Tu di' giusto.

Socrate. L'occhio dunque, se voglia vedere sè stesso, ha da fissarsi in un occhio, anzi proprio in quel punto dell'occhio in cui si trova a risiedere la virtù sua: ell'è così, se non m'inganno, la vista?

ALCIBIADE. Così appunto.

SOCRATE. Che forse, Alcibiade dilettissimo, anche l'anima, se voglia conoscer sè stessa, abbia da fissarsi nell'anima, e precisamente nel punto di essa ove risiede la virtù sua, che è il sapere [120], od in qualche altro che a questo assomigli?

ALCIBIADE. Ben mi pare, o Socrate, che debba esser così.

SOCRATE. Potremmo dire in fatti, v'abbia nell'animo un punto più intelligente [121] di quello in cui riseggono il conoscere ed il pensare?

ALCIBIADE. Nol possiamo.

SOCRATE. Ella par dunque divina questa parte dell'anima; e quand'uno la riguardi e tutto in essa riconoscendo divino, e dio e la sapienza [122], anco sè stesso potrà in essa massimamente conoscere.

ALCIBIADE. E' pare.

SOCRATE. E conoscer sè stessi, siam noi d'accordo ch'ella è sapienza?

ALCIBIADE. Pienamente d'accordo [123].

Capo XXIX.

SOCRATE. Che dunque, non conoscendo noi stessi, non potremmo forse, anco sapienti essendo, conoscere i nostri propri beni e propri mali?

ALCIBIADE. Come potrebbe esser ciò, o Socrate?

SOCRATE. Impossibile ti sembrerà senza dubbio, che chi non conosce Alcibiade, conosca ciò che ad Alcibiade attiene, e pur come attenenza d'Alcibiade.

ALCIBIADE. Impossibile affatto per Giove.

SOCRATE. E non sarebbe l'istesso caso anco per le cose nostre, ove noi non conoscessimo noi medesimi?

ALCIBIADE. E come potrebb'essere diversamente?

SOCRATE. E dove ciò che è nostro, non conoscessimo, nemmeno conosceremmo quel che attenga a ciò che sia nostro.

ALCIBIADE. Par certo che no.

SOCRATE. No' non abbiamo dunque rettamente affermato testè dicendo, che v'abbiano alcuni i quali non conoscono sè medesimi, ma invece le cose loro; altri invece, ciò che alle cose loro s'attiene [124]. Sembra in fatti che tutte queste conoscenze di sè medesimo, delle cose proprie e di ciò che a queste at-

tiene, sian proprie d'un uomo solo, e frutto d'una sola e medesima arte.

ALCIBIADE. Egli è pericolo, sia così veramente.

SOCRATE. Ma chi ignori le cose proprie, di conseguenza ignorerà anco le altrui.

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E quindi se ignorerà le cose altrui, pur quelle dovrà ignorar degli Stati.

ALCIBIADE. Per forza.

SOCRATE. Nè dunque un uomo cotale potrà divenire un politico [125].

ALCIBIADE. No certo.

SOCRATE. Nè un amministratore nemmeno.

134. ALCIBIADE. No da vero.

SOCRATE. Nè saprà che si faccia.

ALCIBIADE. In verun modo.

SOCRATE. Ma non sapendo, non commetterà egli de' falli?

ALCIBIADE. Certo che sì.

SOCRATE. E commettendo de' falli, non arrecherà egli danni privati e pubblici?

ALCIBIADE. Come no?

SOCRATE. E facendo del male [126], non addiverrà un infelice?

ALCIBIADE. E di molto.

SOCRATE. E coloro a cui e' lo faccia?

ALCIBIADE. Infelici pur essi.

SOCRATE. Non è dunque possibile esser felice a chi non sia e onesto e saggio.

ALCIBIADE. No, gli è impossibile.

SOCRATE. Gli uomini malvagi sono dunque infelici.

ALCIBIADE. E di molto.

Capo XXX. SOCRATE. Nè dunque cui abbondino le divizie, dalla miseria si libera, ma chi abbia la saggezza.

ALCIBIADE. Così pare.

SOCRATE. E quindi nemmen le città di mura, di triremi e d'arsenali pe' loro navigli abbisognano al fine d'esser felici, nè della moltitudine degli abitanti o dell'ampiezza del territorio, senza la virtù.

Alcibiade. No certo.

Socrate. Se tu dunque vorrai rettamente e bene amministrare lo Stato, dovrai a' cittadini comunicar la virtù.

Alcibiade. Ed in ver come no?

Socrate. E chi per sè non l'abbia, potrà comunicarla altrui?

Alcibiade. E come?

Socrate. Tu ha' dunque anzi tutto da acquistarti virtù, e così pur qualunque altro si proponga di governare e d'aver cura non solo di sè e delle cose sue proprie in privato, ma dello Stato e delle cose di Stato.

Alcibiade. Tu ha' ben ragione.

Socrate. E' non si tratta dunque di procacciare a te stesso lo imperio e la licenza di fare checchè ti piaccia, nè alla città tua; ma sì giustizia e prudenza.

Alcibiade. Così pare.

Socrate. Che con giustizia e prudenza oprando, tu e la città opererete con la grazia di Dio.

Alcibiade. È giusto.

Socrate. E così farete, come dicevamo già prima, fisando lo sguardo in ciò che è splendido e divino.

Alcibiade. Pur giusto.

Socrate. Chè ivi tenendo fiso lo sguardo e voi stessi e i beni vostri vedrete riflessi e conoscerete.

Alcibiade. Certo.

Socrate. E non opererete così rettamente e bene?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E se così operiate, ben io vi mallevo, che vivrete felici.

Alcibiade. E sicuro mallevadore tu sei.

Socrate. Ma se commettiate ingiustizia fisando lo sguardo in un oscuro punto ondè Dio sia lontano, com'è consentaneo, conformemente opererete disconoscendo voi stessi.

Alcibiade. È ben giusto.

Socrate. Cui sia lecito, mio diletto Alcibiade, di far che che voglia, e faccia difetto la mente, che è da attendere che gli accada, trattisi di privato cittadino o d'uno Stato? ad un am-

malato, ad esempio, che abbia piena licenza di far ciò che vo-
135. glia, nè possegga cognizioni di medicina, ma assoluto tiranneg-
gi, nè alcun gli si opponga, chè è da attendersi che gli acca-
da? non forse ch'e' finisca di rovinare, com'è probabile, la sua
salute?

ALCIBIADE. Di certo.

SOCRATE. E in una nave, ove taluno avesse licenza di fare
tutto che gli piacesse, pur non avendo nè virtù, nè scienza di
pilota, vedi tu che accadrebbe e a lui medesimo ed a' compa-
gni suoi?

ALCIBIADE. Affè ch'io credo, perirebbero tutti quanti.

SOCRATE. Ed ugualmente negli Stati e in ogni fatta imperi
e sfrenate libertà che destitute siano di virtù, non dovrà ac-
cadere ugualmente che a male riescan le cose?

ALCIBIADE. Per necessità.

Capo XXXI. SOCRATE. Non dunque la tirannide, o egregio Alcibiade, è
da apprestare a sè stesso e allo Stato, ma la virtù, se vogliate
esser felici.

ALCIBIADE. Tu di' vero.

SOCRATE. E pria che conseguita si sia la virtù, meglio che
comandare, è ubbidire a chi sia migliore di noi, eziandio per
uomo, non che per un fanciullo.

ALCIBIADE. E' pare.

SOCRATE. Non è egli meglio ed anco più bello?

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E s'è più bello, non è più conveniente?

ALCIBIADE. Come dire di no?

SOCRATE. Al malvagio dunque convien di servire, ch' egli è
meglio per lui.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. Esser malvagi è dunque da schiavi.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E da uomini liberi la virtù.

ALCIBIADE. Sì.

SOCRATE. E non è dunque da fuggirsi, o amico, una condi-
zione servile?

ALCIBIADE. Massimamente, o Socrate.

Socrate. Intendi tu ora in che stato tu sia? qual si conviene ad uom libero o no?

Alcibiade. Parmi anco troppo bene d'intenderlo.

Socrate. Sa' tu pertanto, come possa salvarti da cotesta tua condizione, perch'io, nominandola, non faccia offesa a un bell'uomo? (127)

Alcibiade. Ben mel so.

Socrate. E come?

Alcibiade. Sol che tu 'l voglia, o Socrate (128).

Socrate. Tu non di' bene, o Alcibiade.

Alcibiade. E come è da dire?

Socrate. Sol che lo voglia Iddio.

Alcibiade. E così dico anch'io. Ma a questo aggiungo ch'egli è pericolo, noi non scambiamo le parti, o Socrate, e ch'io prenda la tua e tu la mia. Chè da questo giorno non fia luogo ov'io non ti segua, e tu m'avrai sempre assiduo compagno (129).

Socrate. O generoso, il mio amore così somiglierà a quello della cicogna (130), se avendo in te deposto un giovinetto amore, n'avrà desso cura alla sua volta.

Alcibiade. E ben così è, e da questo punto comincerò a diligere la giustizia.

Socrate. Ben vorrei, tu perseverassi: ma forte io temo, non già perchè della tua natura diffidi, ma sì vedendo le forze della nostra città, ch'elleno e me e te non vincano.

ANNOTAZIONI

(1) Per gli antichi Grammatici il titolo del dialogo era questo: Ἀλκιβιάδης πρῶτος ἢ περὶ φύσεως ἀνθρώπου μαιευτικός, Alcibiade primo o della umana natura, dialogo maieutico, o, come dire, ostetricio. È noto che questi titoli aggiuntivi son de' Grammatici. Nell'ordinamento di Trasillo è il primo dialogo della quarta tetralogia.

(2) Pe' lettori che abbiano meno famigliare l'antichità, appongo qui poche note su la famiglia d'Alcibiade. Di Clinia suo padre parlano Erodoto VIII. 17. e Plutarco in Alcib. da principio. L'uno e l'altro ci narrano, come militasse ad Artemisio con una nave armata a sue spese e con duecento uomini d'arme. Come dice anche il nostro in appresso, pag. 212., egli cadde a Coronea (447. a. C.). La madre Dinomache è ricordata nel nostro dialogo, pag. 105. d. e pag. 123. c. Di essa v. Plutarco l. c. Alcibiade si trova per la prima volta ricordato da Tucidide nel V. 43. e a quel luogo i commentatori hanno disputato su l'età sua; al momento in cui si finge, abbia con Socrate il presente dialogo, è sotto i vent'anni e tuttavia sotto la tutela di Pericle (pag. 104. b.). Ad institutore ebbe Sofilo il padre di Antifonte e per suo pedagogo, secondo il costume de' giovani ateniesi, un certo Zopiro trace (pag. 122. b.). Del suo ingegno e de' suoi costumi vedi Diod. Sic. XIII. e Plut. l. c.

(3) Riscontra le memorie socratiche I. 2. 14. seg. che narrano la cosa altrimenti. Plutarco invece sta con Platone. Al luogo nostro accenna manifestamente Ateneo, V. p. 182. c., forse non senza un po' della malevolenza che ha per Platone.

(4) Questa affermazione di Socrate ha offerto qualche difficoltà al Süvern in una sua dotta scrittura su le Nubi Aristofanesche, dove sostiene la nota tesi dell'identità delle Seconde con le Prime Nubi. Ivi a pag. 38. scrive: « Ein auffallender Widerspruch ist es, dass Socrates von dem noch nicht zwanzig Iahre alten Alkibiades schon mehre Iahre vorher sich entfernt haben soll, da Olimp. 80. 1. auf der Flucht von Delion noch Innigkeit zwischen ihnen Statt gefunden hat, und dass ienes geschehen sein soll, während Perikles noch lebte, also in einer schon um fünf Iahre frühern Zeit ». Ma il nostro dialogo si finge, abbia luogo, quando Pericle era ancora in vita, pag. 103. b. E

confessando Socrate, che da molti anni non ha parlato con Alcibiade, questo spazio di tempo indicato sul principio del dialogo, si può ritrarre fino a quattro o cinque anni innanzi alla spedizione di Potidea; nella quale è noto dal Simposio, p. 219. e. e seg., come si stringesse l'amicizia tra Socrate ed Alcibiade. Ora la spedizione di Potidea è dell'anno 1. dell'Ol. LXXXVII. (432. a. C.); la morte di Alcibiade dell'anno 2. dell'Ol. XCIV. (404. a. C.) e secondo i calcoli del Dodwel nella Cronologia di Tucidide all'età di quarantasei anni; quindi, fingendosi il nostro dialogo tra Socrate ed Alcibiade, quando questi non contava ancora vent'anni, pag. 123. d., verrebbe a cadere tra 'l 432. e 'l 431. a. C. quando appunto Potidea si ribellò da gli Ateniesi. In questa probabile conghiettura no' ci troviamo d'accordo con lo Stallbaum, da cui l'Hermann e lo Steinhart non dissentono.

(5) Queste parole danno allo Schleiermacher tanta difficoltà che scrive: übrigens scheint, gewis auch sehr unplatonisch Sokrates hier in Voraus hinzuweisen auf das was er hernach 105. d. u. 124. c. sagt». Ma contro questa critica severissima già aveva difeso il nostro luogo l'antico Scoliaste.

(6) τὸν δὲ λόγον..... ἐθέλω διελθεῖν, ha il testo; e perchè tal locuzione ha più spesso significato di illustrare ed esporre largamente un argomento che non semplicemente di dichiarare una cosa, lo Schleiermacher l'ha presa in sospetto.

(7) ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα, τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχήν. Anche questo atticismo che offre difficoltà a chi non abbia famigliari i prosatori attici, e pel quale il partic. ἀρξάμενος si pone nel genere e nel numero in cui è la serie, onde si comincia la enumerazione, allo Schleiermacher sembrò «ein schlechter Gebrauch einer platonischen Redensart».

(8) Cf. le mem. socr. I. 2. 24:, Plutarco e Corn. Nepote nelle Vite che ne dettarono.

(9) νεανικωτάτου γένους. Di stirpe, alla lettera, che ha animo forte e vigoroso. Ritroveremo la stessa parola nella Politeia VI. p. 502. e c. 503. c. Nello stesso senso usarono *fortis* i Latini.

(10) Fu già notato e a buon dritto dal Nürnberger, il quale dette una speciale edizione di questo dialogo sulla fine del secolo antecedente, che mentre Socrate ha detto di voler cominciar dal corpo per andare a finire poi all'animo, delle qualità dell'animo non fa veramente parola; anzi spiega in appresso, perchè abbia intralasciato di parlarne. Ma più tardi parlerà di esse il giovine Alcibiade medesimo.

(11) Vedi Plutarco in Alcibiade, e ricorda il detto d'Archestrato da lui riferito, che la Grecia non avrebbe potuto sostener due Alcibiadi.

(12) Il testo ha, come a tale che sia per ascoltarmi e darmi attenzione. Il Ficino tradusse: «ego enim tamquam exspectanti et auscultaturo id referam». Il luogo però è dato diversamente da' codici

e dalle edizioni. Il codice Veneto per esempio (189. S. Marco, ϙ Σ pel Bekker) legge εἴπερ, ὡς φῄς, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι καὶ ἀκοῦσαι, onde in appresso in un gran numero di altri codici εἰδέναι ἀκοῦσαι. Diversamente poi dall'Aldina e dalla I. Basileense o Valderiana del 1534 la II. Basileense o, come suol chiamarsi, la Hopperiana del 1556 che, com'è noto, dà un gran numero di varianti, offre il nostro luogo così:

ΣΩΚ. Ἀκούσει μὲν ἄρα μου, ὡς τὸ εἰκὸς προθύμως· εἴπερ, ὡς φῄς ἐπιθυμεῖς εἰδέναι.

ΑΛΚ. ἀκοῦσαι τί διανοοῦμαι;

ΣΩΚ. καὶ ὡς ἀκουσομένῳ καὶ περιμενοῦντι λέγω.

L'Hermann ritenendo la volgata, che tornò con lo Stefano alla lezione dell'Aldina, ha chiuso tra parentesi quadre καὶ ἀκοῦσαι. Anche da questo luogo lo Schleiermacher trasse argomento a sospettare, vedendo nell'ὡς ἀκουσομένῳ una grazia del linguaggio platonico fuori di posto.

(13) Con queste parole ho stimato di rendere l'asyndeton: Λεκτέον ἂν εἴη. Il quale, giova notarlo, ha molti altri riscontri ne' dialoghi platonici. Cf. Teeteto, pag. 181. b. e pag. 183. a.; Eutid. pag. 273. d. Politeia V. p. 463. E nonostante lo Schleiermacher: „und wie schlecht steht auch das λεκτέον ἂν εἴη da!"

(14) Vedi quasi le stesse parole presso Senofonte, mem. socr. I. 2. 16. a proposito d'Alcibiade e di Critia.

(15) Accenna a queste parole Eliano V. H. II. 1. Noi traducendo abbiamo a bello studio conservato l'epanalepsi fatta col participio, tanto più che è nell'indole della nostra lingua. Anche contro questi temerari progetti che Socrate attribuisce al suo giovine interlocutore, trova che dir lo Schleiermacher. Ma chi voglia vedere, come nel trattare il carattere d'Alcibiade si tradisca una mano da quella di Platone diversa, confronti l'Alcibiade secondo.

(16) Non si offenda il lettore di queste altere parole in bocca di Socrate, che sin ora ha sempre sentito protestare che non sa nulla; ella è appunto la dimostrazione di ciò stesso per Alcibiade e la liberazione dell'anima di lui dalla vana opinione di sapere il servigio che s'appresta a rendergli.

(17) *Il Dio.* Fu già avvertito dall'antico Scoliaste, che quello che di sopra, pag. 103. a., ha chiamato il suo demone, qui è invece il dio.

(18) Seguendo l'ottimo de' codici, il Bodleiano di Oxford e gli editori migliori, ho tralasciato le parole ἐνδείξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἶ, ἐνδειξάμενος δὲ οὐδὲν ὅ τι οὐ παραυτίκα δυνήσεσθαι, che sono una glossa manifestissima.

(19) Ciò è pe' Sofisti, contro la cui μακρολογία bene spesso Platone fa che Socrate scagli i suoi frizzi: per esempio nel Gorgia, nel Teeteto, nella Politeia. Riscontra in questo stesso volume il Protagora alla pag. 342. a. Dallo stesso dialogo, pag. 327. e. e da Senofonte,

mem. socr. I. 2. 39. 40. abbiamo poi certa notizia, che Alcibiade aveva seguitato l'insegnamento de' sofisti.

(20) Certamente il Ficino ebbe dinanzi a gli occhi un'altra lezione, perchè tradusse: «num difficile tibi videtur respondere?»

(21) Lo Schleiermacher che per sostener la sua tesi va cercando il pelo nell' uovo, afferma che Platone, se avesse egli dettato questo dialogo, avrebbe scritto: μήτε ζητεῖν ἐθέλων μήτε μανθάνειν. Ma il severo critico non si è ricordato che Alcibiade è giovinetto.

(22) Dell'avversione d'Alcibiade per gli strumenti a fiato parla Plutarco in Alc. cap. II. Delle cause di questa avversione vedi Aristot. Polit. VIII. 6. Le parole che seguono, accennano in maniera iperbolica all'assiduità amorosa di Socrate.

(23) Mi sono ingegnato di far sentire anche in italiano la differenza tra προσπαλαίειν e ἀκροχειρίζεσθαι. L'uno accenna alla lotta propriamente detta, l'altro a una prova ginnastica, per la quale si facea sperimento della forza muscolare della mano; anche contro questo ricordo della ginnastica greca trova da ridir lo Schleiermacher.

(24) Il Ficino che tradusse: equidem ipsum melius responderem, pare che invece di ἀπεκρινάμην leggesse ἀποκριναίμην ἄν. In tutto questo luogo v'ha una ironia sottilissima: Alcibiade che ha frequentato i sofisti, che già si crede da tanto da potersi appresentare all'assemblea degli Ateniesi, è impacciato a seguitare Socrate nella sua discussione.

(25) La volgata qui seguita di questa maniera.

..... nol sa' tu dire?

Alcib. No in vero.

Socr. Pur ti prova; quali sono le dee, onde quest'arte procede?

Alcib. Tu di' le Muse, o Socrate.

Socr. Appunto; or guarda qual è la denominazione che da esse trae l'arte?

Tutto questo passo fu a buona ragione rigettato da C. F. Hermann, che nella sua edizione lo interchiuse fra parentesi quadre; è in fatti «interpolamentum quamvis antiquius (habet enim jam Oxoniensis) Platone tamen indignius». Per giovine che qui ci si dia Alcibiade, d'intorno i vent'anni, non è a credere che Platone ce lo voglia rappresentare come quasi un ignorantello, a cui Socrate indirizzi le dimande che potrebbe rivolgere ad un fanciullo appena uscito d'infanzia.

(26) La critica che ha fatto contro questo luogo lo Schleiermacher, è ben più grave. «Eben so leicht wäre es nun hier gewesen πολιτικώτερον zu sagen. Allein unser Sokrates führt nicht einmal hierauf, sondern springt ab auf das δίκαιον. Wollte er aber nicht die Staatskunst und das Staatskunstmässige erzwingen, so waren auch seine Beispiele von Gymnastik und Musik ganz vergeblich. Sollte

man hier nicht glauben es sei dem Verfasser der Zusammenhang dessen was er vor sich fand ausgegangen?» Vi rispose lo Stallbaum, che nella dottrina degli antichi e massimamente di Platone la scienza civile o l'arte di governo entra a parte della giustizia. Di che avremo bene a discorrere nel Proemio alla Repubblica.

(27) Il lettore voglia notare la struttura di questo periodo in cui ci siamo studiati a conservare l'anacoluto greco.

(28) Accennano a questo luogo Clemente Alessandrino: Strom. V. p. 553. e Stobeo, Serm. IX. pag. 124.

(29) Letteralmente: affinchè la discussione nostra non riesca a vuoto.

Perchè lo Schleiermacher in queste parole non ravvisi Platone, ma «einen ganz eristischen Charakter», i' non l'arrivo a capire.

(30) ὡς ἄδικοι. Platone usa la parola che era su le labbra de' ragazzi ateniesi nelle loro dispute di giuoco, e in ogni maniera di gare. Vedi le Nubi d'Aristofane 1. 25. De' giuochi de' giovanetti ateniesi e specialmente di quel degli astragali vedi la nota 20. al Liside.

(31) Il pensiero di Platone mi riesce pianissimo e facilissimo: la lingua materna, e' sembra dunque, che sia da contare tra quelle cognizioni che il volgo appieno possiede; nè so che vada sottilizzando contro questo luogo lo Schleiermacher, perchè Platone non si sia di più addentrato nella natura dell'ἑλληνίζειν. No! ci permetteremmo di dimandare, s'era questo il momento di farlo?

(32) κρήγυοι διδάσκαλοι. Platone usa qui un adiettivo ionico e omerico; forse è un ricordo omerico del κρήγυον εἰπεῖν de' primi versi dell'Iliade. Gab. Cobet nelle sue Var. Lect. p. 111. condannò l'uso di questa parola che non ha altro riscontro nella prosa attica, come ridicolo.

(33) In questo luogo il Boeckh stimava necessario un emendamento: invece di ἂν ἦσαν, εἴησαν, a cagione dell'ottativo antecedente. Ma la rarità della forma εἴησαν, che non ricorre se non in Tucidide e in Senofonte, e l'abbondanza de' costrutti in cui dopo un ottativo si ha un tempo storico con ἄν, non hanno fatto accettare l'emendamento del gran filologo.

(34) La battaglia di Tanagra è dell'anno 4. dell'Olimp. LXXX. o 457. av. C. Di questa battaglia, combattuta per la libertà de' Beoti, è fatto ricordo anche nel Menesseno pag. 242. e. Cf. Tucid. I. 108. Diod. Sic. XI. 82. 83.

(35) La battaglia di Coronea che secondo Senofonte, mem. socr. III. 5. dovrebbe chiamarsi piuttosto di Lebadea, è di dieci anni posteriore alla battaglia di Tanagra, ovvero dell'anno 2. dell'Olimp. LXXXIII., 447. a. C. Cf. Tucid. I. 113. e Diodoro Sic. XII. 6. Della morte che vi trovò il padre d'Alcibiade, vedi il luogo già citato di Plutarco e l'Oraz. d'Isocrate, de bigis, § 11.

(36) Ho seguito col Buttmann e con C. F. Hermann la lezione de' tre migliori codici il Bodleiano, il Vaticano e il Veneto; πεποίηκεν e non πεποιηκέναι dato dalla Volgata: Come in italiano dopo *credo*, *reputo* e simili, così dopo οἶμαι in greco frequentissima è la introduzione del discorso diretto.

(37) Contro questa parte festiva e faceta del dialogo si scaglia severissimo lo Schleiermacher; ma mentre la dice bruttissima, non dà poi le ragioni del suo severo giudizio.

(38) Queste parole furon sanate dallo Schleiermacher, il quale, seguitando la traduzione Ficiniana, soppresse il καί dato da' codici e dalla volgata: ἐρωτῶ καὶ ποῖα γρ. e avviò il Buttmann alla restituzione del testo genuino ἔρωμαι, ποῖα.

(39) Accenna a questo luogo Dionigi d'Alicarnasso nel § 8. della sua arte retorica.

(40) È il verso 352. dell'Ippolito che è dinanzi al pensiero di Platone, quel luogo famoso in cui Fedra alla nutrice che le ha nominato Ippolito, esclama:

Σοῦ τάδ', οὐκ ἐμοῦ κλύεις.

Anche più innanzi è un'altra simigliante allusione ad Euripide. Di questi riscontri Euripidei in Platone scrisse già il Mureto nelle sue Variae Lectiones V. 20.

(41) Nel maggior numero delle edizioni e fino nelle due del Bekker queste parole son messe in bocca ad Alcibiade; ma giustamente il Buttmann nella speciale edizione che dette di questo dialogo (Lipsiae, 1822), dimostrando il vero valore di καὶ μέντοι, le restituì a Socrate. Tanto più che gli stessi Neoplatonici, sembra, avessero sollevata questa questione. Vedi Olimpiodoro a questo luogo pag. 104. e seg. dell'ediz. del Creuzer. Anche il Ficino, forse per l'autorità de' Neoplatonici, le aveva attribuite a Socrate.

(42) Per la storica autenticità di queste parole di Socrate riscontra le mem. socr. di Senofonte: III. 9. 6.

(43) Mi sono studiato di stare quanto più vicino al mio testo, nel quale non trovo nulla da mutare; sebbene dal Cornario in poi si sia sempre disputato di questo luogo. La difficoltà sua viene dalla unione studiata de' modi propri ed impropri del discorso; e di questo artificio, onde viene grazia al dialogo, no' vedremo che Platone si compiace anche altrove: p. e., nel Simposio pag. 121. e. e Menesseno p. 246. b.

(44) προδρομάς. Veramente, come lo Scoliaste ne insegna, *incursioni, avvisaglie*. È in fatti una parola del linguaggio militare, che qui accenna al prevenire e preoccupare che fa Alcibiade la via che terrà Socrate nella sua disputa.

(45) Vale la osservazione che ho fatto poco sopra. Alcibiade fa lo schizzinoso su l'argomentazione e per ciò Platone con un modo

che ha il suo riscontro nel Fedro p. 237. a. ravvicina a' cibi l'argomentazione e la disputa dialettica.

(46) Dopo che è stato messo in chiaro, come Alcibiade ignori quello che è utile, no' lo vediamo impegnato a dimostrare, se sia o no in congiunzione con l'onesto. Questo fa ben conoscere, come il giovinetto sia poco pratico nell'arte di disputare, e serve a drammaticamente rappresentarci la gran distanza che è tra Socrate ed Alcibiade. Quindi cadono le gravi accuse che ha formulato anche contro questa parte del dialogo lo Schleiermacher.

(47) ἐν ἐμοὶ ἐμμελέτησον. Di questa locuzione che noi abbiamo tradotta «fa' meco la prova» ha scritto lungamente il Buttmann e nella sua Grammatica Greca § 147. n. 11. e 12. e nel comentario a questo luogo.

(48) Anche qui trova e molto da ridir lo Schleiermacher; ma la risposta d'Alcibiade mi pare che tolga ogni fondamento alla sua critica.

(49) Lo Stobeo, come pare, lesse τραυματά τε ἔλαβον καὶ ἀπέθανον, cioè, ne riportarono ferite e morte. Serm. p. 122. La lezione dello Stobeo fu preferita dal Buttmann, ma non a buona ragione.

(50) Con tutto il nostro luogo metti a riscontro il dialogo che tiene Socrate con Aristippo nel III. 8. 5. e seg. delle memorie socratiche. Questi ravvicinamenti che andiamo facendo di continuo tra 'l Socrate de' dialoghi di questo periodo e il Senofonteo, comprovano ciò che nel Preambolo è detto e ti danno la ragione fondamentale dell'ordinamento che noi abbiam preferito nelle scritture platoniche.

(51) Tutto questo luogo è riferito dallo Stobeo, l. c.; che però lo dà in una forma più larga, la quale andò tanto a genio al Buttmann, da crederla la vera forma del pensiero platonico e inserirla nel suo testo contro l'autorità di tutti i mss. platonici e fino di Proclo che, pare, leggesse, come noi leggiamo.

(52) Pon mente che qui l'argomentazione è tratta dall'ambiguità del significato della formula εὖ πράττειν. Parecchie volte il Socrate platonico giuoca su questa formula: Carmide p. 172. a. Gorgia p. 507. c. Politeia I. p. 354. a. Eutidemo p. 280. b. e nel nostro dialogo medesimo più innanzi a pag. 134. a.

(53) Pepareto è una delle Cicladi; tutta l'antichità ad una voce ne celebra la feracità e il commercio d'olii e di vini. Qui è contrapposta ad Atene come città di nessun valore politico.

(54) Co' migliori codici e le migliori edizioni ho letto εἶναι τὰ δίκαια invece dell' εἰδέναι τὰ δίκαια della volgata.

(55) Lo Schleiermacher trova assurdo che Alcibiade così ignaro si finga, da non accorgersi della sua stessa ignoranza. Ma veramente quell' *affatto* ch' egli dà per risposta alla interrogazione di Socrate, non rivela l'animo del giovinetto che sa bene come sia uscito altra volta con molto più onore da una disputa?

(56) Le parole καὶ ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία son giudicate dall'Hermann, nè senza buona ragione, intempestivum additamentum, e quindi le interchiuse tra parentesi quadre, come abbiam fatto noi stessi. La ragione l'hai da Platone in appresso.

(57) ἄττεις ha il testo, che è la forma attica di αἴσσεις, cioè ti levi a volo, verbo di bellissimo effetto per significare la leggerezza dell'animo.

(58) Di Pitoclcide, ch'è ricordato anco nel Protagora p. 316. e., e v'è chiamato Κεῖος, sappiamo dallo scolio al nostro luogo che fu maestro τῆς σεμνῆς μουσικῆς e pitagorico. Ebbe a discepolo Agatocle, da cui apprese l'arte sua Lamprocle e da esso Damone. Le relazioni tra Pericle e Anassagora son note universalmente. Vedi il Fedro p. 270. a., Plutarco in Pericle, Cic. in Bruto. c. XI.

(59) Della mala fama de' figliuoli di Pericle abbiamo anche altri accenni appo il Nostro: nel Protagora a pag. 319. in fine e nel Menone a pag. 94. b. Del soprannome che s'ebbero di βλιττομάμμαι, che lo Scoliaste a q. l. ha cura di spiegarci equivalente al nostro «mangiafichi», parla Plutarco in Pericle § 36. Così Platone nel nostro luogo non fa che riferire la voce popolare e comune; e per ciò è senza fondamento l'accusa data al Nostro da Ateneo nel Libro XI. de' Deipnosofisti alla pag. 506. dov'è pure accenno al nostro luogo.

(60) Quanto a Clinia, il fratello d'Alcibiade, vedi il Protagora a pag. 320.

(61) Anche nel Parmenide pag. 126. b. è ricordato Pitodoro d'Isoloco come un amico di Zenone. Il van Prinsterer che scrisse un'eccellente Prosopographia Platonica, della quale facciamo frequente uso ne' nostri studi, a pag. 74. sostiene che Pitodoro dovette essere mediocremente σοφὸς καὶ ἐλλόγιμος per ciò che da gli altri scrittori non trovasi ricordato, nè da Platone ha altra lode se non quest'una d'essere stato amico a Zenone.

(62) Callia è lo stratego e politico ἔνδοξος, come dice al n. l. lo Scoliaste; di cui è a vedere Tucid. III. 61. e seg. È noto che cadde morto a Potidea.

(63) Il testo ha εἶεν: e sia. Ma questa formula è una pura συγκατάθεσις τῶν εἰρημένων, come dicono gli antichi Grammatici.

(64) Tutti i mss., eccettuato uno solo, il Parigino F., e tutte le edizioni hanno: κοινῇ βουλῇ in dativo; ma l'Hermann molto acutamente ha corretto: κοινὴ βουλή in grazia della forma proverbiale e per conformità al κοινὸς Ἑρμῆς, κοινὴ ναῦς, κοινὸς κίνδυνος e altri esempi che si trovano negli atticisti.

(65) Pon mente a questo tratto caratteristico e vedi, quanto serva allo svolgimento dramatico del dialogo.

(66) Il Ficino ha tradotto: «graviter enim fero ad mutuam inter nos benevolentiam;» ma non bene, perchè solo in fin del dialogo Alci-

biade promette a Socrate l'amor suo. La stessa locuzione ritroveremo nel Carmide pag. 175. d. e nel Teeteto p. 490.

(67) Questa locuzione ἄνδρα οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι è condannata dallo Schleiermacher come ein schlechter und wol nicht platonischer Ausdruck.

(68) Lo Schleiermacher, negando che fin di qui incominci il parlare ironico di Socrate, sostiene, abbia da mutarsi l'ἄξιον del testo in ἀνάξιον, ma già il Buttmann mostrò come a questo emendamento manchi ogni buona ragione.

(69) Luogo pieno della più pungente ironia, non solo per Alcibiade a cui è indirizzato, ma anche per gli Ateniesi in generale. Plutarco, in Alcib., ci narra a pag. 195. § 10.: «Il primo mezzo ch'ebbe Alcibiade, d'ingerirsi nelle faccende della repubblica, dicono, che fu da lui ottenuto per aver dispensati generosamente danari, non a bella posta, ma senza aver questa mira; mentre passando a caso per di là, dove tumultuar sentiva gli Ateniesi, domandò qual si fosse la cagione di un tal tumulto, e udendo che ciò era, perchè ivi si dispensavan danari, s'inoltrò e ne dispensò anch'egli. Facendogli allora il popolo applauso ed innalzando le voci; soggiungono ch'ei per la gioia si dimenticò d'una coturnice che aveva nella veste; onde quella spaventata volò fuori e se ne andava qua e là fuggendo: in veder la quale alzarono gli Ateniesi vie maggiormente le grida e si levarono molti, mettendosi ad inseguirla per prenderla, e la prese Antioco governatore di nave, il quale restituilla ad Alcibiade, a cui per questa cagione fu poscia carissimo».

Il Midia qui nominato è quegl'istesso di cui parla Aristofane negli Uccelli v. 1297. e che, ci dice, Ὄρτυξ ἐκαλεῖτο. Vedi lo Scholion a quel verso pag. 238. dell'edizione del Dübner. Egli era il più famoso allevatore di quaglie del tempo suo; ed è notissimo come di questi animali si dilettassero i galanti d'Atene. Il nostro ci parla di questo gusto de' suoi contemporanei nel VII. delle Leggi p. 789. Ateneo XI. pag. 506. d. afferma, che Platone abbia chiamato Midia ὀρτυγοκόπον, e questa stessa lezione è ritenuta da Olimpiodoro pag. 148. dell'ed. del Creuzer e dallo Scoliaste al nostro luogo. Ma non è per ciò da mutare il testo, essendo noto che appunto i giovani allevavan le quaglie per poi cimentarle in battaglie, come pur allora in Grecia e poi in altri tempi e presso altri popoli si è fatto co' galli. Vedi i Lessici di Polluce, di Fozio e di Suida, Luciano de gymn. 37. t. II. pag. 918. R. e tra' moderni illustratori dell'antichità, oltre il Meursio, il Becker, Charicles, Anmerkungen zur fünften Scene.

(70) Lo Scoliaste ad Aristofane, Uccelli v. 11., ci dice che 'l portare lunga la chioma è distintivo degli uomini liberi, mentre i servi andavano a testa rasa. Vedi Iunius de coma, pag. 499. Indi il proverbio ἀνδραποδώδη τρίχα, di cui è a vedere Suida T. I. p. 188. ed. Bernh.

Eustazio, ad Iliad. I. pag. 79. e gli Adagia di Erasmo a pag. 257. Il luogo nostro e 'l proverbio ateniese eran dinanzi al pensiero del giovine Persio, quando scriveva i v. 116. e seg. della Satira V.

(71) παρασκευὴν πᾶσαν παρασκευασμένον. Nella lingua a così dire ufficiale degli Ateniesi παρασκευή è la cognizione di tutti i cavilli od artificii che giovano ad un oratore rimpetto alle moltitudini. Molti luoghi di Demostene lo provano con sicurezza.

(72) Tutto questo parallelo non trova grazia presso lo Schleiermacher, e lo stima affatto antiplatonico; invece ha l'approvazione dell'Ast, l. c. pag. 459., che pure rigetta il dialogo.

(73) Da Euristene e Procle, che riportavano la loro origine ad Eracle, onde il nome d'Eraclidi, dato a tutta la stirpe. Ma le due case che costituivano questa stirpe, non presero il proprio nome da' due figli gemelli d'Aristodemo; chè l'una si chiamò degli Agiadi o Agidi da Agide figliuolo di Euristene, e l'altra prese 'l nome da Euriponte nipote di Procle.

(74) Lo Scoliaste dà Achemene figlio di Perseo; invece Erod. VII. 11. 150. e Apollod. II. 4. 5. lo fanno nascer da Perse figlio di Perseo e d'Andromeda.

(75) Riscontra la vita di Plutarco in principio.

(76) Contro lo Schleiermacher che si scaglia violentemente addosso al supposto imitatore di Platone, perchè la ideale ed artistica discendenza di Sofronisco scultore da Dedalo, affermata con manifesto scherzo nell'Eutifrone, sia qui presa per discendenza reale e naturale, disputa il Buttmann. A me non pare sia caso di lunga disputa; chè l'affermazione di Socrate non è necessità pigliarla troppo sul serio.

(77) Eurisace è figlio di Eaco, della cui genealogia vedi il Müller nell'Aeginetica p. 21. e seg.

(78) Ricorda ciò che narra Plutarco in proposito degli amori d'Alcibiade con Timea moglie d'Agide, la quale partorì un figlio cui pose nome Alcibiade, confessando così il suo peccato. Riscontra anche Ateneo l. XII. e Plutarco in Agesilao.

(79) I migliori codici, il Bodleiano, il Vaticano e il Veneto hanno εἰς τὸν ἄλλον χρόνον ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ· βασιλέως γενέσια ἅπασα θύει καὶ ἑορτάζει ἡ 'Ασία. Altri codici invece γενέθλιά. Ora Ammonio, Esichio, Tomaso Maestro, Frinico ed altri grammatici hanno avuto cura d'avvertirci, che tra γενέθλια e γενέσια è differenza, essendo 'l primo la festa celebrata in onore de' vivi nel loro giorno natale, e l'altro la commemorazione della nascita de' trapassati; quindi il Buttmann e lo Stallbaum hanno mutato la lezione γενέσια in γενέθλια. Il Cobet poi Var. Lect. pag. 58. sopprime l'ἑορτάζει «quia Attici dicant γενέθλια θύειν, sed ἑορτάζειν sit Atticistarum». Quanto a questa celebrazione del dì natale tra Persiani, cf. Erodoto I. 133., Ateneo IV. 143.

(80) Platone il poeta comico, se si abbia a prestar fede a Olimpiodoro l. c. pag. 157. e allo Scoliaste.

(81) Della origine di questa affermazione discorre il Creuzer nelle note ad Olimpiod. pag. 158. e ad Erodoto I. p. 240. È noto il valore che gli antichi dettero al numero sette, su cui si fonda il famoso frammento parenetico di Solone che divide per settenni la vita umana.

(82) Cf. la Ciropedia di Senofonte I. 2.

(83) μαγείαν. L'Ast l. c. pag. 439, osservando, come Platone non abbia usato mai di questa parola, ne deduce che l'Alcibiade I., dov'unicamente s'incontra, non sia di Platone. Questo medesimo procedimento critico, che non sappiamo quanto riuscirà decisivo pe' nostri lettori, fu dall'Ast applicato anche a quest'altre parole e locuzioni del dialogo: κρήγυος della pag. 111. e., κοινῇ βουλῇ (secondo la volgata) della pag. 119. b. e 124. b. e δουλοπρέπεια della pag. 135.

(84) A mano a mano che la Grecia si trovò in contatto con la Persia, le dottrine e le instituzioni di Zoroastro vennero a cognizione de' Greci; ma, com'è naturale, le prime notizie eran miste di molti errori, e noi n'abbiamo una prova in questa figliazione di Zoroastro da Orimaze (Ormuzd) affatto abbandonata da gli scrittori posteriori, che ci danno l'Ormuzd e l'Ahriman. Vedi per es. Plutarco de Is. et Osir. pag. 369.; Plin. H. N. l. XXX. 1. Diog. Laerzio I. 2.

(85) Lo apparecchia, παρασκευάζει, come emendo con l'Hermann e lo Schleiermacher invece del παρασκευάζων de' mss. e della volgata.

(86) Di questo Zopiro tace che fu 'l pedagogo, ovvero il servo, a cui, secondo l'uso ateniese, fu confidata la giovinezza d'Alcibiade, non abbiamo altra notizia da questa in fuori che ce ne dà Platone; dal quale, come ci dice egli stesso, attinse anche Plutarco senza però aggiunger verbo.

(87) Veramente il testo ha «lo strascico delle sopravvesti», ed è noto che σύρειν ed ἕλκειν ἐσθῆτα era distintivo de' nobili. Vedi Plutarco in Alcib. pag. 198. c. e il Wyttenbach al trattato di Plutarco S. N. V. pag. 38.

(88) Tanto Olimpiodoro l. c. pag. 162., quanto lo Scoliaste a questo luogo citano il verso di Tirteo (Bergk. 5.).

Μεσσήνην ἀγαθὴν μὲν ἀροῦν ἀγαθὴν δὲ φυτεύειν

Cf. Strabone VIII. pag. 366. c.

(89) Nel corpo delle Favole Esopiane è la 137. Vedi Phaedri Fab. Append. XXX.

(90) ὁ βασιλικὸς φόρος: Quanto a' redditi de' re di Sparta vedi Senofonte nella Politeia de Lacedemoni c. XV. Qui col nome di βασιλικὸς φόρος s'accenna specialmente a' considerevoli possedimenti che i re di Lacedemone avevano nel territorio de' Perieci e pe' quali questi pagavano un tributo. Oltre alla qual rendita ben considerevole,

altre pure ne avevano come supremi sacerdoti e supremi condottieri. Compiendo direttamente i sacrifizi a nome dello Stato, ovvero soltanto assistendovi di persona, come sacerdoti di Zeus Uranio e di Zeus Lacedemonio, ricevevano per ogni sacrificio un'offerta, le pelli cioè degli animali sacrificati, e, in tempo di guerra, anche i cosci delle vittime, non che un porcello per ogni scrofa che figliasse (Erod. VI. 56. 57. Senof. l. c. XV. 5.). In tempo di guerra il re in campagna era mantenuto a pubbliche spese; e sul bottino di guerra, pare, avesse diritto ad un terzo. In fine alloggiavano in una casa dello Stato e a spese di esso era loro imbandita la mensa con porzioni doppie di quelle che aveva ogni cittadino ne' συσσίτια. Vedi Schoemann Griech. Alterthümer. I. pag. 227. e seg.

(91) Molti luoghi d'antichi scrittori confermano queste parole di Socrate. Cf. Senofonte Anab. I. 4. § 8. 9. Erodoto II. 98. Cicerone in Verrem III. 33., Corn. Nep. in Temistocle c. 10. Olimpiodoro a questo luogo pag. 167. dell'ed. cit. e lo Scoliaste ci dicono, che Platone abbia appreso queste notizie da Senofonte; ma torrebbe valore a tale tradizione ciò che nel Proemio siam venuti dicendo intorno al tempo nel quale questo dialogo dev'essere stato dettato, se pure non si voglia qui vedere un ritocco posteriore dello scrittore, che, per testimonianza dell'antichità, non si stancò mai di rimetter la mano su le proprie scritture.

(92) In questa donna, il cui nome ci è dato diversamente scritto da' codici, qualche vecchio Platonico volle riconoscer la Esther della Scrittura.

(93) La mina, come è noto, comprendeva cento dramme, e ogni dramma si divideva in 6 oboli. Pel ragguaglio vedi il Boeckh: Die Staatshaushaltung der Athener; Erstes Buch. 4. Seite 16. u. fol.

(94) Del pletro come misura di lunghezza e del suo ragguaglio in ettari vedi la Griechische und Römische Metrologie von Fr. Hultsch. pag. 31. e seg. e la tavola di ragguaglio a pag. 301.; e il Boeckh l. c. pag. 67.

(95) Demo della tribù Egeide.

(96) Persio, pensava a questo nostro luogo quando scriveva i primi versi della Satira IV.

«Rem populi tractas! (Barbatum haec crede magistrum
» Dicere sorbitio tollit quem dira cicutae).
» Quo fretus? Dic hoc, magni pupille Pericli.
» Scilicet ingenium et rerum prudentia velox
» Ante pilos venit? Dicenda tacendaque calles?»

Il Poliziano consacrò già un capitolo, ch'è il IV. del suo Liber Miscellaneorum, a dimostrare: quam multa poëtarum interpretibus legenda, quodque satyram Persius de Alcibiade Platonis effinxit. (Pagina 480. del vol. I. della ed. grifiana del 1546.

(97) Queste parole traducono νῦν ἐπιχειρεῖ ch'io ritengo per genuine contro l'opinione del Buttmann e dello Schleiermacher, che non le rende nel suo tedesco, giudicandole per un'inutile inserzione.

(98) Di tutto questo luogo così sentenzia severissimamente lo Schleiermacher: Dass hier die Perserin redend eingeführt wird, scheint keinen andern Grund zu haben, als damit doch auch eine Probe da wäre von einem eingeschachtelten Gespräch. Nie aber sind diese beim Platon so rein müssig. Und wie stimmt es zu jener Lobrede, dass sie den Griechen schönes sagt über ihre Weisheit?»

(99) Erodoto, VI. 71. e Aristofane nella Lisistrata scrivono questo nome di donna lacedemone Λαμπιτώ. Avverti l'effetto di questa enumerazione di re spartani: il primo de' quali guerreggiò la guerra contro il Medo; il secondo condusse quella del Peloponneso; e 'l terzo regnò quando più fiorì Lacedemone.

(100) Questa famosa sentenza ch'era scritta sul frontone del tempio d'Apolline a Delfo, e in cui si riassume la dottrina Socratica, tra gli antichi era attribuita ora a Chilone, ora a qualcun altro de' sette Sapienti, ora alla Pitia medesima.

(101) Pon mente al drammatico effetto di metter qui su le labbra di Socrate la parola d'Alcibiade: pag. 119. b.

(102) Il testo ha ἐπιφάνεια, che veramente non è parola spesso in uso; il perchè lo Schleiermacher e l'Ast come non platonica la condannarono.

(103) Luogo un po' impacciato nel testo e per ciò, a bello studio, anche nel volgarizzamento.

(104) Di qui incomincia una nuova parte del dialogo: dopo che Alcibiade ha riconosciuto, come debba dar opera a migliorare sè stesso, si viene ora a porre in chiaro, com'egli non sappia nemmeno per che via debba mettersi. Qui, non è dubbio, che 'l dialogo langue e ci fa conoscere la mano poco esperta del suo giovine autore.

(105) Frequentissimi sono in Platone gli accenni a gli usi corali ateniesi. Della χοροδιδασκαλία in generale vedi Boeckh Staatshaushaltung I. th. 488.

(106) Alcune edizioni non assegnano a Socrate queste parole. Lo Schleiermacher seguendo in parte il Ficino ha così distribuito il dialogo:

Socrate: Dunque saviezza, parmi, per condurre a salvamento coloro che navigano.

Alcibiade: Tu di' bene.

Socrate: Ma ancora, questa che chiami saviezza ec.

(107) οἶμαι λέγειν. Il Buttmann stimò che questa formula valga: in animo habeo ut dicam; dicere volo. Ma non ci pare ch'egli intenda a dovere. Il Ficino forse in luogo di λέγειν lesse εἶναι che lo Schleiermacher voleva restituito nel testo; nè forse senza qualche ragione.

(108) Ho accettato l'emendamento οὐδ' εὖ ἄρα ταύτῃ οἰκοῦνται αἱ πόλεις proposto già dallo Schleiermacher, dall' Ast e dal Van Heusde su l'autorità d'Olimpiodoro che così legge a pag. 189. e 195. dell'ediz. del Creuzer, e già inserito nella sua recensione dallo Stallbaum. Il semplice αὖ difeso dal Winckelmann e conservato dall' Hermann non mi par sufficiente, e 'l confronto col Carmide. pag. 161. e. mi fa ritenere, sia questa la vera lezione platonica.

(109) Ritroveremo questa stessa locuzione nel I. della Politeia p. 334. b. e altrove, quante volte l'avversario è messo alle strette, com'è qui Alcibiade giovinetto, cui Socrate esorta a non disperare in appresso, ma piuttosto ad aver cura di sè medesimo. Quest' aver cura di sè, e dimostra poi come non risguardi già 'l corpo, ma l'animo; e di questo luogo platonico discesero una quantità di luoghi famosi che sarebbe lungo citare. Aristotele p. e. nel IX. degli Etici 4. 3. τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι δοκεῖ, e Cicerone nel Sonnio di Scip. c. VIII. «Nec enim tu is es, quem forma ista declarat, sed mens cuiusque, is est quisque; non ea figura, quae digito demonstrari potest». E S. Basilio: II. p. 18. c. ἄλλο ἐσμὲν ἡμεῖς αὐτοί, καὶ ἄλλο τὰ περὶ ἡμᾶς· ἡμεῖς μὲν οὖν ἐσμὲν ἡ ψυχὴ καὶ ὁ νοῦς, ἡμέτερον δὲ τὸ σῶμα καὶ αἱ δι' αὐτοῦ αἰσθήσεις.

(110) Assurda giudicò lo Schleiermacher questa risposta, ritenendo che Platone avrebbe fatto dir subito a Socrate quale sia la cura da usarsi.

(111) Di qui incominciando, lo Stobeo ha riportato tutto il nostro luogo; Serm. p. 178., I. pag. 402. ed. Gaisford.

(112) Lo Stobeo va più per le lunghe: dopo la dimanda: non diresti lo stesso del calzare d'un pie', e continua così:

Alcibiade. Sì.

Socrate. E delle vesti e delle coverture del corpo ugualmente?

Alcibiade. Sì.

Socrate. E dunque, quando no' ci prendiamo ec.

Il Buttmann ritiene che la dimanda e risposta che ha di più lo Stobeo, siano autentiche, e che la lacuna che si trova così in tutti i nostri mss., sia antica e già esistente nell'apografo ond'essi derivano, cagionata forse da' due Ναί che risponde Alcibiade. A noi par difficile che 'l codice, onde usò Giovanni da Stobi nel secolo VI. fosse migliore dell' apografo da cui è derivato p. es. il codice d' Oxford, dopo che nella lezione data da lui si son trovate manifeste interpolazioni.

(113) Tutta questa parte del dialogo si trova a così dir compendiata da Iamblico: Adhortatio ad philos. pag. 76. e seg. ed. Kiessling.

(114) αὐτὸ τὸ αὐτό, o come è ne' mss. αὐτοτοαυτό; cioè l'essere in sè, ciò che in altri dialoghi, massimamente nel Parmenide e nel Fedro chiama αὐτὴ οὐσία, ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι. Cf. più innanzi a p. 130. d. Lo Stobeo ha αὐτὸ τοῦτο. Il Ficino tradusse: «quomodo illud ipsum

inveniemus». E per ciò che questa formula si riscontra solo nell'Alcibiade, lo Schleiermacher e l'Ast la tennero come prova della loro tesi. Vedi la nota dello Schleiermacher a questo luogo.

(115) Le parole chiuse tra parentesi quadre sono una manifesta glossa che è entrata nel testo e che giustamente l'Hermann ha avvertita per primo. Come in fatti, tolti di mezzo i due casi che l'uomo sia corpo, o sia l'aggregamento, συναμφότερον, si può venire a dir che non sia dopo gli antecedenti a pag. 130. a.? È da avvertire che di tal interpolazione non è bruttato il ms. di Oxford.

(116) σωφροσύνη. Il proprio valore di questa parola ti sarà spiegato nel proemio al Carmide.

(117) Cf. il Simpos. pag. 183. e.

(118) Ciò è detto in modo comico, non senza però una reminiscenza omerica, avendo inserito qui il primo emistichio del 365. II. dell'Odissea.

(119) Riscontra un luogo simile nel Gorgia pag. 481. D. Guarda poi quanta grazia danno a questo luogo tutto giocoso e festivo questi ricordi omerici. Qui ho stimato opportuno riportare il verso tal quale, che è del II. dell'Il. v. 547.

(120) È singolare veramente che l'Ast e il van Heusde abbian creduto qui di vedere nelle parole «che è il sapere», σοφία, un'interpolazione o una glossa. Lo Steinhart all'incontro, dopo avere sapientemente spiegato il valore di tutto questo luogo nell'Einleitung, in una nota, pag. 208. sostiene la lezione volgata, perchè per essa è designato il luogo e 'l punto in cui l'ἀρετή dell'animo si riconosce. Ma il passo riceve luce da quel che segue in appresso.

(121) νοερώτερον leggo col ms. Vaticano e col Veneto II. Il Bodleiano ha νοώτερον. Gli altri mss. hanno θειότερον che è la lezione accolta nella volgata e difesa dallo Stallbaum con questo non peregrino argomento, che νοερώτερον è parola accetta a' Neoplatonici, ma non da Platone usata; e che toglie la progressione del pensiero.

La stessa dottrina vedi svolta nel Fedone pag. 80. e seg. pagina 94. b.

(122) Il Van Heusde invece di θεόν τε καὶ φρόνησιν, avrebbe voluto leggere σοφίαν τε καὶ φρώνησιν. L'Ast andò più innanzi, e corresse νοῦν τε καὶ φρόνησιν appoggiandosi all'autorità di Giuliano Or. II. p. 68. D., dove se è riferito il pensiero platonico, non è però citato a lettera il nostro passo. Il concetto del luogo è certamente chiaro: dunque questa parte dell'anima (τοῦτο αὐτῆς) che soprastà ad ogni altra, è in congiunzione col divino; e per ciò chi voglia conoscer sè stesso, avrà da fissarsi in essa e contemplare quello che è di divina natura cioè il vero, il buono ed il bello; ma quanto alla lezione, la incertezza deve risalire ben alto nell'antichità, perchè Olimpiodoro, per esempio, non fa cenno veruno di questa espressione.

(123) Stobeo l. c. pag. 408. ed. Gaisford. ed Eusebio Praepar. Evang. p. 551. hanno qui un' aggiunta, su la quale si è a lungo disputato tra' critici. Notevole è poi che i due scrittori non sono tra loro d'accordo, perchè l'uno appicca le parole che ora riporteremo, a questo punto, ed Eusebio invece dopo l'antecedente risposta di Alcibiade. Ecco l'aggiunta:

Σωκρ. Ἆρ' ὥσπερ κάτοπτρα σαφέστερά ἐστι τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερά τε καὶ λαμπρότερα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερόν τε καὶ λαμπρότερόν τε τυγχάνει ὄν;

Ἀλκιβ. Ἔοικέ γε, ὦ Σώκρατες.

Σωκρ. Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρῴμεθ' ἄν, καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετήν· καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὁρῷμεν καὶ γιγνώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς.

La diamo anche tradotta:

Socrate. Che forse a quel modo medesimo che gli specchi riverberano meglio dello specchio dell'occhio e son d'esso più puri e più lucenti, così anche Iddio sia qualche cosa di più puro e di più splendido di ciò che nell'anima nostra si trova?

Alcibiade. Egli è probabile, o Socrate.

Socrate. In Dio dunque affisando lo sguardo, no' potremmo usarne come di specchio bellissimo anco per la umana condizione, per ciò che alla virtù dell'anima attiene; e così ci fia dato vedere e conoscere ottimamente noi stessi.

Senza venir qui enumerando tutte le diverse sentenze che su l'autenticità di questo passo sono state pronunziate da' critici, i nomi de' quali per molti de' nostri lettori non avrebbono l'autorità che hanno pe' cultori della greca filologia e della letteratura platonica, no' diremo francamente, che ci schieriamo con coloro che tengono il passo per suppositizio e con lo Steinhart dimanderemmo, come Platone avrebbe potuto «eine so bedeutende Erweiterung seiner Lehre von der Selbsterkenntniss auf eine so Kurze und für jedem in die Platonischen Ideen nicht Eingeweihten so unverständliche Weise einführen, wie konnte Alkibiades das mit einem einfachen Ia hinnehmen und sich dadurch mit Dem, was er nicht verstehen konnte, einverstanden erklären?»

(124) Ritengo con l'Hermann e con gli editori di Zurigo la lezione data dallo Stobeo: ἄλλους δὲ τὰ τῶν ἑαυτῶν.

(125) Avverti la convenienza perfetta di questa dottrina con quella attestata da Senofonte nelle memorie socratiche I. 2. 17.

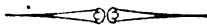
(126) Vedi la nota 52.

(127) A questo luogo accenna Plutarco, quando ci narra del pianto d'Alcibiade vinto dal ragionamento di Socrate: in Alcib. pag. 194. d. E Cicerone nelle Tusculane III. 32. «Quid enim dicemus, quum Socrates Alcibiadi persuasisset, ut accepimus, cum nihil hominis esse,

nec quidquam inter Alcibiadem summo loco natum et quemvis baiulum interesse, quum se Alcibiades afflictaret lacrimansque Socrati supplex esset, ut sibi virtutem traderet turpitudinemque depelleret? Ed anche S. Agostino: De Civ. Dei XIV. 8. «Alcibiadem ferunt, si me de nomine hominis memoria non fallit, quum sibi beatus videretur, Socrate disputante et ei, quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante, flevisse».

(128) Alcibiade addimanda con queste parole l'amicizia di Socrate in urbanissimo modo, e quindi non comprendo il severo giudizio dello Schleiermacher: «Recht erbärmlich ist doch diese Stelle zum guten Schluss, und als ob der Verfasser dabei mehr den Theages als den Theaetetus in Auge gehabt hätte». La risposta poi di Socrate torna all'istesso punto ond'ha preso le mosse, quand'ha affermato, che 'l demone o 'l genio suo protettore gli ha sin ad ora vietato di parlare al bell'Alcibiade.

(129) Il «farsi compagno ad uno» è 'l solo modo nostrano che renda il παιδαγωγεῖν del nostro testo e del I. della Politeia pag. 600. E., meno la grazia che dà al modo greco il ravvicinamento del pedagogo che accompagna costantemente il giovinetto, all'assiduo seguace del maestro d'una dottrina.

(130) Della virtù attribuita alla cicogna, che nutre nella vecchiezza il padre e la madre onde nacque, parlano Aristotele nella Historia Animal. IX. 13. pag. 615, Vol. I. ed. dell'Acad. di Berl. ed Eliano H. Anim. III. 23. χ. 16.

LISIDE

PROEMIO

AL LISIDE

I.

Ella è antica tradizione conservataci da Diogene Laerzio [1], che Socrate sentendo leggere a Platone il suo Liside, esclamasse: « per Ercole, quante bugie mi fa dir questo giovine! » E se anche la tradizione non consacri un detto realmente pronunziato da Socrate, pur al vero s' appone; per ciò che 'l dialogo a cui ora stiamo per preparare il lettore, come ci annunzia un nuovo avviamento della mente di Platone, così ci offre un Socrate alquanto diverso da quello che abbiam conosciuto nel minor Ippia, nell'Ione e nell'Alcibiade.

In tutti i dialoghi di questo primo periodo, che noi abbiamo appunto intitolato da Socrate, ella è cosa innegabile, che la persona di Socrate, quale da Platone ci è offerta, non tanto s'adopera nel combattere errori, o nel por-

(1) Diogene Laerzio III. 35. Φασί δέ καί Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, Ἡράκλεις, εἰπεῖν, ὡς πολλά μου καταψεύδεται ὁ νεανίσκος. Vedi che giudizio sia à fare di questa autorità del Laerzio in quella parte del nostro Preambolo, in cui discorriamo del valore delle testimonianze antiche in proposito delle scritture platoniche.

re principii; quant'è piuttosto tutta intesa a confutare le idee oscure, i concetti ammezzati, su' quali si affida la mente, e ad oppugnarne l'abuso che se ne fa in generale da gli uomini. Ma anco nell'esercizio di questa parte, ben più limitata in vero di quella che è assegnata alla persona di Socrate ne' dialoghi degli altri periodi, il diligente studioso di Platone distingue, a così dire, de' gradi, progredienti sempre in corrispondenza degli avanzamenti che fa l'intelletto del pensatore e dell'artista scrittore. Egli è così che in questa prima serie de' dialoghi socratici l'attento lettore potrà distinguere come tre gradi, e quindi tre momenti del pensiero giovanile di Platone, a cui eziandio si conformano tre aspetti della persona di Socrate. Nel minor Ippia, nell'Ione e nell'Alcibiade tu hai ancora la dottrina prettamente socratica: indi i ravvicinamenti che noi abbiam fatto di ciascun dialogo a' corrispondenti luoghi delle memorie socratiche, e la perfetta rassomiglianza del Socrate di Platone a quello di Senofonte. Nel Liside, nel Carmide, nel Lachete la discussione filosofica prende le mosse da una sentenza socratica, ma per sollevarsi a dottrine che avanzano la misura socratica, e prenunziare l'insegnamento platonico; e quindi il Socrate non è più quello delle memorie senofontee, ma, pur conservandone i tratti, ti si alza dinanzi, ti si fa più robusto e fisa più in alto lo sguardo; finchè poi nel Protagora e' depone, a così dire, la fisionomia datagli da Senofonte, e, presa nuova persona, si muove e pensa e parla, come nel fior dell'età poteva pensare e parlare il divino Platone.

E questo nuovo avviamento del pensiero platonico sembra quasi, ne annunzi anco la nuova forma del dialogo. Egli è in fatti nel Liside e nel Carmide, che noi troviamo i pri-

mi esemplari del dialogo narrato o raccontato, διηγηματικός, vale a dire d'un dialogo che invece di venircisi svolgendo dinanzi, ci si narra, in nome di Socrate, come già si svolgesse; per la qual forma Platone sentì di poter mettere in miglior luce gli effetti dramatici del dialogo e della disputa filosofica, avendo modo di descrivere mimeticamente i movimenti de' suoi personaggi, e così, per via dell'azione mimeticamente descritta, dar affatto compiuta la rappresentazione de' caratteri. Come già altrove abbiamo avuto occasione di dire (1), a Platone artista apparve manifesto questo divario tra 'l dialogo parlato e 'l dialogo raccontato pel suo lettore: nel primo egli aveva da supplire di suo tutti i moti che lo svolgersi del dialogo occasionava negl' interlocutori, e da coglierne da sè tutti i dramatici effetti; in questo invece è Platone stesso che i moti caratteristici ci descrive, e della luce che meglio conviene, illumina gli effetti del suo drama. Onde non è difficile intendere, perchè i più splendidi tra' dialoghi platonici abbiano appunto questa forma narrativa, e com'essa forma allo splendore loro abbia massimamente contribuito; e perchè poi, ne' periodi più avanzati dell'arte platonica, le due forme del dialogo vengano talora a fondersi insieme, senza che per questo soccorso che la forma narrativa presta al lettore, e' sia dispensato dal dare all' opera d'arte quella attenta considerazione, direi quasi, quella spirituale cooperazione che, a differenza di ciò che si pratica da noi moderni, esige ogni opera d'arte dell' antichità.

Che anzi questa cooperazione dello spirito del lettore è vieppiù necessaria al dialogo raccontato, quanto in esso

(1) Vedi il Preambolo, dove parliamo dell' essenza e della forma del dialogo platonico.

è maggiore la ricchezza del pensiero. La quale maggior copia de' pensamenti è ciò che anzi tutto colpirà il lettore che ci abbia seguito sin qui, passando da' tre dialoghi meramente socratici, il minor Ippia, l'Ione e l'Alcibiade maggiore, a questa nuova categoria di dialoghi che, pure essendo del medesimo periodo della vita di Platone, ci attestano il conato dell' animo giovanile, per ispingersi al di là della dottrina socratica, quante volte questa sembrassegli insufficiente ad appagarlo a pieno.

II.

E la dottrina socratica che prima dovè apparire insufficiente a far pago l'animo di Platone, quella fu dell'amore e dell'amicizia.

Già ben da antico nell'amore e nell'amicizia riconobbero i Greci il fuoco e l'anima che avviva le società civili e la vita morale delle stirpi umane. Ben molto prima che proclamasse Aristotele ne' suoi Etici (1) essere la φιλία il legame che le città insieme accoglie e fa vivere le società, il popolo greco, nel profondo suo sentimento, aveva riconosciuto questo principio e gli avea dato corpo e vesti leggiadrissime e nella vita e nell'arte. Chi ricordi quelle geniali coppie d'eroi, che la greca fantasia creò inseparabili, sì che a noi medesimi sia impossibile di ripensare ad Achille senza Patroclo, ad Oreste senza Pilade, facilmente ci vorrà concedere, che forse nessun popolo mai ha più splendidamente rappresentato la natura dell'amicizia del popolo greco ne' suoi tempi migliori. Che se poi s'entri più ad-

(1) Aristot. Ἠθικῶν Εὐδημίων η. 1. Vol. II. pag. 1234. 1235. dell'ediz. di Bekker e Brandis per l'Acad. di Berlino.

dentro a studiare le relazioni sociali de' Greci; se in Glauco e in Diomede che scambiano, nemici in campo, le loro armature, a testimonio e pubblico riconoscimento di loro ospitale amicizia (1), si riconosca il valore che 'l sentimento serbava alle relazioni altra volta già strette; se si tolga in esame il culto di Zeus ξένιος e di Zeus φίλιος; se penetriamo nella ἴλαι de' giovani dori; se ci mettiamo in mezzo tra l'εἰςπνήλας, o l'adulto inspiratore, e l'αἴτας, il giovinetto uditore delle stirpi doriche (2) ed eoliche, l'amicizia ci apparirà com'uno degli elementi meglio potenti e più efficaci nel governo della vita greca. Nè quindi sarà affatto a meravigliare, che appunto presso il popolo greco, ne' tempi dolorosi del suo morale decadimento, abbiano tanto profondamente degenerato le relazioni d'amicizia tra gli uomini, che sì pura origine avevan sortito, e tanto nobilmente erano state da prima comprese.

Da quel purissimo concetto primitivo dell'amicizia era già sbocciato l'ardito tentativo de' pitagorici di dare nuova base allo Stato nelle sole leggi di ragione, modificando nell'imitarlo l'esemplare dello stato dorico: chè essi il principio dell'amicizia tra gl'individui, fondato su la personale propensione, estesero ad una alleanza fraterna e ad una vera forma di sodalizio, retto da idee morali e avente a scopo fondamentale d'abolire ogni soverchia differenza individuale nella comunanza della vita e della proprietà (3). Così dal

(1) Iliade Z. VI. v. 119.-236.

(2) Jacobs akad. Reden u. Abhandl. (Vermischte Schriften t. III. pag. 212. e seg.) Müller Dorier II. pag. 290. Bernhardy Grundriss der Gr. Litt. I. pag. 41. e seg. Schoemann Gr. Alterthümer I. pag. 262.

(3) Del valore non soltanto morale ma anche politico massimamente della nota sentenza pitagorica Κοινὰ τὰ τῶν φίλων, vedi il Krische «de Societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae sco-

concetto dell'amicizia i pitagorici s'elevarono fino a quella profonda trasformazione della società civile, che, vagheggiata e tentata più volte e nelle più diverse contrade, per la violenta reazione delle insite potenze dello Stato, non ha mai avuta, nè è a credere, sarà mai per avere durevole compimento.

Un'idea che aveva scaldato tanto potentemente il cuore de' Greci, dovette di necessità appresentarsi nel suo alto valore anche a Socrate; il quale riconobbe nell'amicizia uno de' più nobili ed efficaci spedienti a promuovere la moralità e a progredire nella virtù. È il libro secondo delle memorie senofontee che ci dà in certo modo ordinata e compita la teoria di Socrate su le amorevoli relazioni tra gli uomini. Nel colloquio infatti con Lamprocle, il figlio suo, Socrate si fa a dimostrare, come sia un dovere pe' figli la pietà verso i genitori, stabilendo che cosa sia ingratitudine e come l'ingrato sia ingiusto (1); in quello che segue con Cherefonte e Cherecrate fratelli, argomenta sul gran valore della concordia fraterna (2); e in appresso, ne' capi IV. V. e VI., ci è svolto, a così dire, un proprio trattato dell'amicizia. S'incomincia dal dimostrare il gran pregio che ha l'amicizia: e come il massimo numero degli uomini a tutto intenda più che allo studio diligente d'acquistarsi e conservarsi gli amici; indi si esorta a fare sperimento del valore che la nostra amicizia può avere per gli altri, e a dar opera assidua, perch'ella ne abbia quanto si possa di più; sendo che ad avere amici nulla profitti meglio che il mostrarsene degni; si stabilisce final-

po politico:» Gotting. 1830. Müller Dorier II. pag. 178-181. Hermann Lehrb. der gr. Ant. Staatsalterh. § 90.

(1) Memorie socratiche di Senofonte Libro II. capo II. § 1.-2.

(2) Ivi capo III.

mente, quali abbian da essere gli amici; e qui si trova posto il principio, che non si dà amicizia se non tra buoni ed onesti; principio che no' sappiamo in appresso come sia stato fatto loro proprio da gli stoici. Ma il punto culminante della dottrina socratica dell'amicizia è là dove si dimostra il suo gran valore; ivi si stabilisce, che non v'ha bene nè più saldo, nè più prezioso, nè più profittevole d'un buon amico: egli le cose nostre cura, come fosser sue proprie; con noi divide piaceri e dolori; alla salvezza nostra e alla nostra prosperità, come alla sua propria, provvede (1). Se Senofonte, della cui idoneità ad intendere e riferire la dottrina di Socrate si è, non forse senza qualche fondamento, dubitato da alcuni (2), ci ha trasmesso genuina la dottrina socratica, noi possiamo scorgere in essa medesima lo stimolo, onde, senza esserne pienamente appagato, l'intelletto di Platone fu spinto, direm con lo Steinhart (3), a spender tutta quanta la vita nello studio amoroso della essenza dell'amore, per riporre in esso la radice e 'l fondamento d'ogni virtù e 'l legame che stringe l'uomo nel divino ordine dell'universo.

La prima scrittura, nella quale Platone siasi proposto di andare investigando il morale valore dell'amicizia, è appunto il dialogo a cui avviamo il lettore; preludio veramente gratissimo e pieno delle promesse più splendide pel Fedro e pel

(1) Memorie socratiche di Senofonte Libro II. capo IV. § 5.-7.

(2) Dissen: de philosoph. morali in Xenophontis de Socr. commentariis tradita. Gotting. 1812.; lo Schleiermacher: über den Werth des Sokrates als Philosophen, nelle Memorie della R. Academia di Berlino dell'anno 1814.-15.; il Brandis: Rheinisch. Museum, An. 1827. I. 2. pag. 118.-150., An. 1828. II. 1. pag. 85.-112. Di tale questione critica noi già trattammo nel Preambolo alle memorie socratiche da noi edite a Prato 1865.

(3) Einleitung: l. c. pag. 218.

Simposio; e testimonio insieme eloquentissimo d'un nuovo e più rigoglioso avviamento intellettivo del giovine Platone. Prendendo le mosse dalla dottrina socratica, tu lo vedi andar come cercando di completarla ora con le massime morali, ora con la filosofia naturale degl' Ionii e d'Empedocle, che 'l suo maestro avea tanto in dispregio; e per questi conati e' s'apre appunto la via a quella cognizione interiore e profonda che insieme abbraccia e comprende il mondo degli uomini e la natura; dietro alla quale con una costante forza di pensiero e con uno studio amoroso che altamente ti allettano, or si sofferma nel processo del dialogo, or piega nel suo cammino, ed or muove ardito dall'uno all'altro grado della verità scientifica. Mentre per l'altro rispetto, cioè per l'arte, la composizione armonica del dialogo, la narrazione vivace entro a cui è, a così dire, chiuso come in cornice, gli effetti dramatici con pochi e semplici tratti ottenuti, l'amenità e grazia singolar del dettato, la ricchezza della vita negli stupendi aggruppamenti de' caratteri ti rivelano nella scrittura il maestro di già perfetto (1).

Il dialogo non è più condotto da due soli interlocutori; ma d'intorno a Socrate, oltre un silenzioso coro di ascoltatori, si collocano in graziosa contrapposizione due coppie di giovani, che tutti per diverso modo prendono parte all'azione del dialogo. Questo non si divide più, come i primi che abbiamo offerti al lettore, in due parti simmetricamente corrispondentisi e legate poi insieme da un discorso intermedio; ma appunto, come nel drama greco l'azione suol

(1) Noi confessiamo al lettore di non aver saputo scorgere quell'asprezza e rozzezza nell'introdurre gli esempi e nella transizione dalla narrazione al dialogo, che lamentano lo Schleiermacher ed il Cousin.

avanzare frequenti volte tra 'l prologo e l'esodo per via di tre episodi, così qui il pensiero fondamentale del dialogo vien quasi a soffermarsi in tre punti capitali, finchè nello scioglimento bellissimo ogni dimanda che sia stata posta, viene ad aver la sua soluzione. Di più egli è in questo dialogo che troviamo nella sua pienezza il procedimento veramente platonico della dialettica: quello cioè che va dall'incompiuto al compiuto; che da una nozione o da un fatto presentato nella sua forma più volgare e comune, s'innalza a' concetti puri, sviluppando così e dichiarando ogni momento dell'idea; del quale procedimento dialettico già i primi saggi ci sono apparsi nell'Alcibiade.

Ma ciò che, nella perfetta armonia degli elementi drammatici e dialettici del nostro dialogo, vuole una più attenta considerazione, è la creazione de' caratteri de' giovani interlocutori, i plastici loro aggruppamenti e la relazione in cui son posti col concetto capitale del dialogo (1).

È un bel giorno di festa: i bei figliuoli delle più nobili casate d'Atene si sono raccolti in una nuova palestra ad oriente della città, per celebrare le Ermèe e tributar onore al dio protettore della istituzione ginnastica e delle esercitazioni agonistiche. Compiuti omai i sacri riti, i giovani vanno sparpagliandosi in diversi gruppi, secondo che loro talenta e li guida ciascuno quella natural simpatia, onde, ne' più giovani anni, si dà nome d'amico a chi più frequentiamo; a' be' garzoni s'uniscono eziandio adulti ammiratori e benevoli seguitatori che, abusando pur essi del nome, amicizia chiamano l'inclinazione, per la quale a' be' giovani si tengon

(1) In questo studio de' caratteri e delle relazioni loro co' concetti del dialogo di cui sono come le imagini viventi, noi avemmo a guida l'acutissimo Steinhart nel suo Einleitung pag. 220. e seg.

tanto da presso. La figura che meglio spicca tra tutte, quella è di Liside; il bello e nobile giovinetto, d'egregie doti ricchissimo, che alla più amabile verecondia e alla giovanil timidezza accoppia vivissimo desiderio d'apprendere e un ardore pel vero largamente promettitore; stretto al suo fianco è lo sfacciato Menesseno vago di disputare; e questi, d'indole tanto diversa da quella di Liside, ci si dà pel compagno e l'amico suo. L'amicizia de' due garzoncelli è affatto spontanea; senza che abbia di sè stessa ragione, qual appunto si rinviene tra' giovani più per opera di costumanza che d'elezione; ha tuttavia un natural fondamento, e per ciò l'oscuro e indefinito affetto de' due giovani servirà alla tesi che si svolge nel dialogo, come sia propria dell'amicizia una certa difformità di carattere. L'amore all'incontro immorale che degenera e traligna, c'è co' più vivi colori rappresentato in quel ridicolo Ippotale che sempre cerca e sempre parla e canta di Liside suo. È questo veramente l'amore di sè medesimo, che ama soltanto sè stesso nell'oggetto amato, ma che dall'amore non attende un miglioramento e un compimento morale di sè medesimo. Ond'è ch'egli cada sotto la sferza motteggiatrice del suo compagno Ctesippo, giovine più assennato e più freddo, già maestro nella eristica, e per di più amico e parente di Menesseno. E com'appunto Liside e Menesseno ci dan l'immagine dell'amicizia tra' diversi; così Ctesippo e Menesseno ci raffigurano la reciproca attrazione de' simili; quindi ne' due accoppiamenti degli spiriti Socrate avrà occasione a cogliere due distinti aspetti o momenti dell'amicizia, quello de' diversi e quello de' simili. Noi abbiamo così due gruppi ben differenti tra loro: da un lato Liside e Menesseno, e dall'altro Ctesippo ed Ippotale; ne' due gruppi due figure sono massimamente in contrasto, Liside e Ip-

potale; le altre due, Menesseno e Ctesippo, hanno de' tratti di simiglianza; e in mezzo a queste figure pur tutte gaie, serene e leggiadre come il discobulo di Policleto, viene a porsi Socrate che per via d'una discussione ilare e grave ad un tempo condurrà questi giovani dal limitato e informe loro modo di risguardar l'amicizia a ravvisarne l'essenza non ancor chiaramente in vero, ma sì dentro definiti contorni già illuminati dal sole dell'idealità. Il lettore quindi del Liside assiste a questo lieto spettacolo ch'è l'aprirsi di nuovi campi fecondi d'idee per le menti d'inesperti giovinetti; seguire quello schiarirsi e illuminarsi del pensiero giovanile; mentre la fresca giovinezza de' personaggi che pienamente risponde alla giovinezza dello Scrittore quando dettava il dialogo, vi sparge per entro una certa vivacità di tuono e di colorito, una festività e una grazia che al traduttore sarebbe audacia sperare d'aver conservato.

III.

Ci si narra in sul cominciare, come Socrate, andando dall'Academia al Liceo, s'imbattesse in Ippotale e Ctesippo, giovani amici, accompagnati da altri garzoni. Eran dessi ne' dintorni d'una nuova palestra, dove si celebravano le Ermèe, e a Socrate fanno preghiera, che voglia aggiungersi loro compagno. Egli promette di rendersi al desiderio loro a patto gli dicano, chi per comune consentimento sia il bello (ὁ καλός) tra tutti i be' giovani che s'accolgono nella palestra di Micco. La dimanda così indirizzata in comune non ottiene risposta; chè di darla vieta il naturale pudore de' giovani. Allora Socrate la rinnuova ad Ippotale solo, cui con urbano scherzo dice di riconoscere non libero dall'amore.

All'amico che è stato oggetto del leggiadro scherzo di Socrate, soccorre Ctesippo, il quale, con l'audacia propria dell'animo suo, si fa a dare il giambo ad Ippotale in presenza di Socrate pel molle amore che porta al suo Liside, di cui non fa che cantare eternamente le lodi. Di queste eterne laudazioni ch'e' canta, Socrate dimanda a Ippotale un saggio, per giudicare, e' dice, dell'amor suo, vantandosi come d'un dono divino, della singolare virtù sua nel conoscere e l'amante e l'amato; ed avendo, su la negativa d'Ippotale d'aver mai dettato carmi in onore di Liside, dichiarato Ctesippo che sorta di lodi sian quelle che Ippotale tributa all'amor suo, con bel modo Socrate lo ammonisce, che prima della vittoria non s'ha da cantare il peana. Ippotale il buon consiglio non sprezza, e supplica Socrate, venga in soccorso del caso suo: il che egli promette di fare sol che possa abboccarsi con Liside. La cosa non è difficile, essendo Liside avidissimo d'ascoltare, e quindi Socrate entra nella palestra e viene così a collocarsi in mezzo a questi diversi gruppi di giovani, bello della sapienza in mezzo a' belli di forme (1).

Questa semplicissima e leggiadrissima introduzione non è chi non vegga, come ci metta dentro a' pensieri fondamentali del dialogo. Avendo dinanzi gli esempi dell'amicizia inconscia, ma pura, e di quella falsa e immorale, Socrate che si dichiara maestro nelle cose d'amore, già accenna, come l'amicizia abbia a fondamento l'amore, mentre la natura morale dell'amicizia viene stabilita per quella sentenza pitagorica che par gettata là a caso, tutto essere tra amici comune; e così è enunciato il proprio tema del dialogo, che è lo sviluppo analitico del concetto d'amico a seconda del fisico fondamento e dell'etico valore dell'amicizia.

(1) Pag. 203.-207. d.

Il primo episodio, per applicare al dialogo il linguaggio proprio del dramma, è il colloquio con Liside; al quale il lettore ha quasi una speciale preparazione tutta leggiadra e festiva nella descrizione del gruppo in mezzo a cui trovasi Liside; che è presentato come di cospicua beltà e poi tanto modesto e verecondo dell'animo che di subito si guadagna la benevolenza del lettore (1). Mentre adunque Menesseno si è di già fatto innanzi, e s'è accostato a Ctesippo onde poi per una chiamata si parte; Ippotale s'è messo in un punto, onde non possa esser veduto da Liside, e questi si sta tutto umile nella folla, Socrate indirizza appunto a lui la parola, interrogandolo su la ragione dell'amore grandissimo che i genitori gli portano. La quale dimanda porge a Socrate pronta occasione per toccare del gran pregio che ha 'l sapere e l'agir moralmente con iscienza; e ripetendo qua e là cose già dette ad Alcibiade (2), finisce per conchiudere, che nelle relazioni della vita ognuno ama chi sia ingegnoso e sapiente, mentre non sa che farsi dell'ignorante. Questi insegnamenti socratici dal giovinetto modesto sono accolti con

(1) Pag. 207. a.-d.

(2) Le relazioni di questa parte del Liside con l'Alcibiade non si limitano alla affermazione, che 'l sapere sia l'anima della virtù, ed al tono, a così dirè, catechetico del dialogo; ma v'hanno eziandio manifesti accenni a quello che là è detto in proposito delle cose persiane e specialmente della educazione de' figli del re. Vedi pagine 209. 210. e cf. 211. Queste relazioni intime de' dialoghi sono le prove migliori a favore dell'ordinamento da noi accettato. Quanto al luogo che dà tanta molestia all'Ast, in proposito de' cuochi e de' medici greci alla corte persiana, noi riteniamo affatto con lo Steinhart: «ist ein recht artiger Einfall, indem so in Vorübergehen den bei den Perserkönigen sehr beliebten griechischen Leibköchen und Leibärtzen und ihrem bei Barbaren ganz wohl angebrachten charlatanartigen Treiben ein Hieb gegeben wird».

osservante riconoscenza, professandosi pronto a ottemperare al consiglio [1].

Intanto è tornato Menesseno, che abbiam detto esser giovine più maturo e vaghissimo di disputare. Quindi la nuova piega che prende il dialogo. Socrate sapendo, come lo spirito di Menesseno abbisogni di cibo più nutritivo, si propone di svolgere il concetto d'amicizia; e questo lo conduce ad affermare, che l'amicizia non può pensarsi se non come una mutua relazione tra l'amante e l'amato; perchè nè l'amante, ove non trovi nulla da amar nell'amato, nè l'amato, ove non ricambi l'amore, può con ragione l'un dell'altro chiamarsi l'amico; quindi la originale e più indispensabile condizione dell'amicizia esser l'amore e l'affetto scambievole. Ma con ciò l'amicizia viene ad esser sommessa all'imperio d'un cieco trasporto e d'un sentimento occulto, e come sua legge formale si stabilisce la reciprocità e comunanza. Il perchè in tutto questo non s'ha da vedere lo schietto pensiero socratico; e ne abbiamo sicuro argomento in quella specie di giuoco sofistico su' due concetti di caro e d'amico fatto con la parola φίλος [2], che ora è presa in senso attivo ed ora in senso passivo, e che in amendue i casi non adegua il concetto dell'amicizia. Col qual giuoco eristico Socrate, mentre dà il giambo a Menesseno, giunge a questo punto importante, che la reciprocità della relazione non dà ancora la essenza dell'amicizia. Anzi ella non è che forma, a cui importa di trovare un contenuto e un'essenza.

E a questo punto il dialogo di bel nuovo si riappicca

(1) Pag. 207. d.-210. e.

(2) Chi voglia riscontrare il testo pag. 213. a.-d. s'accorgerà della forma capziosa dell'argomentazione dalla stessa costruzione diversa a cui è sottomesso φίλος.

col sensibile Liside. Egli è qui che Platone si scosta da Socrate e muove ardito il passo per andar oltre il limite a cui Socrate s'è arrestato, accostandosi alla filosofia naturale e al concetto già espresso in leggiadrissima forma da Empedocle d'una legge cosmica d'attrazione dell'omogeneo e del simile (1). Ma al principio de' simili; o che ogni simile ami il suo simile, Platone dà valore etico, ragguagliando l'omogeneo al buono, e 'l male all'eternamente mutabile; per il che non si dà amicizia se non tra' buoni, come non vi ha attrazione se non dell'omogeneo (2). Se non che all'acuto dialettico non isfugge, come allato alla legge dell'attrazione dell'omogeneo e della ripulsione del non omogeneo, v'abbia eziandio in natura un'altra legge, quella cioè de' diversi, formulata già da Eraclito d'Efeso nella famosa sentenza: « la guerra è la madre d'ogni cosa » (3); e nella sua da Diogene d'Apollonia « che dal contrasto delle forze si formi e si conservi il mondo universo » (4). Questa legge de'

(1) Aristotele nel De Anima I. 2. 6. ci ha conservato i versi a cui accenno: (320.-22. della Raccolta del Karsten).

« γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ Στοργήν, Νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ ».

« Con terra veggiam terra, acqua con acqua,
Il divo eter coll'etere, il vorace
Foco col foco, coll'amor l'amore,
E coll'odio funesto odio s'apprende ».

Così li ha tradotti il Bertini in quel suo dotto libro che è la Filosofia greca prima di Socrate, al quale rinviamo il lettore, pagine 233.-256.

(2) Pag. 213. d.-214. d.

(3) Diog. Laer. IX. 8. Bertini l. c. pag. 220. Ritter e Preller Hist. Philosophiae Graec. et Roman. ex fontium locis contexta. Edit. IV. pag. 18.

(4) Framm. di Plut. appresso Eusebio: Praepar. Evang. I. 8. Ritter e Preller l. c. pag. 37. n. 68. Bertini l. c. pag. 305.-310.

diversi impera anco nel mondo interiore, e quindi può avere anche un'etica applicazione, avvegnachè il buono pensato nella sua purezza sia perfetto, nè di nient'altro abbisogni. Ora essendo l'amore fondato nel reciproco supplemento e nel compimento d'una parte per l'altra, il dissimile è pur amico al dissimile; con che Platone contrappone una contraria tesi a quella dell'amicizia dell'omogeneo, contraddicendo apparentemente alla dimostrazione anteriore, che soltanto il simile può amare il suo simile, essendo il simile il buono, e cattivo o male il dissimile. Ma Platone, nel porre a fronte queste due antitesi, come egregiamente afferma lo Steinhart (1), si propose soltanto di contrassegnare come reciproche le due sentenze e come vere solo relativamente ambedue le opposte intuizioni del mondo, che Empedocle s'era ingegnato di pareggiare a suo modo (2). Se non che Platone, per tenersi stretto al suo scopo, si chiude nel campo dell'etica vita dell'anima, e qui per la prima volta gli si affaccia alla mente quel fecondo pensiero avvivatore di tutta la sua dòttrina etica, d'un mediatore tra 'l buono e 'l cattivo, che non sia in sè nè cattivo, nè buono. E tale riconoscendo l'anima umana che per ciò aspira al buono, si solleva al grande e nobile pensamento, che amore altro non sia se non l'occulto impulso dell'anima verso il buono, di cui sente difetto (3). E così in quella sua proposizione: nè il buono, nè il cattivo è amico del buono in grazia d'un male che sia presente, egli ha posto il vero fondamento psicologico dell'amore e dell'amicizia, mentre lascia che l'ingegno del lettore, come spesso piace a Platone, risolva l'anteriore contrad-

(1) Einleitung. Seite 226.
(2) Vedi i framm. d'Empedocle raccolti dal Karsten v. 90.-100.
(3) Pag. 216. a. c.

dizione, per un processo riflessivo su le relazioni dell'anima, non per anco buona e perfetta, avvegnachè aspiri al bene, nè tampoco addivenuta mala, col bene.

Nè questo abbandonare alla riflessione del lettore di risolvere l'antecedente contraddizione è senza ragione: il dialogo deve prendere ancora un nuovo avviamento, l'indole del quale si confà col carattere di Menesseno. Si prende anzi tutto in esame la natura del buono e si trova per primo, che l'anima aspira a molti beni, ma non già come a fine, sì invece come a mezzi per giungere a fine più alto. Ciò ne conduce al concetto d'un supremo e assoluto bene che sia scopo a ogni azione, termine d'ogni desiderio e oggetto supremo d'amore. Ma questo ammettendo, uopo è di ammettere un difetto od un male, che ci forza a tendere al bene; onde una nuova contraddizione; noi aspiriamo a' beni secondi, sospiriamo il bene supremo, essendo in noi presente il male; che anzi non appena siamo esenti dal male, cessiamo d'aspirare al bene. Con questa considerazione di apparenza sofistica, dice a ragione lo Steinhart, Platone poneva un principio d'incalcolabile importanza per l'etica [1]. Quello che è già stato dimostrato negativamente nè bene, nè male in sè, ora viene ad essere positivamente dichiarato come il desiderio che si collega con le naturali funzioni della vita dell'amore o dell'anima, in qnanto ella è stimolata da un vero bisogno; che però è affatto diverso da ciò che moralmente è male. In questo stimolo o in questa brama è la causa originale dell'amore, per ciò che ogni amore riposa sul necessario e sul difetto, e quindi aspira all'appagamento delle sue brame ed a riempiere il suo difetto, non potendosi agognare se non ciò che ci sia affine, conforme all'essen-

(8) Einleitung. Seite 227.

za nostra, per dir la parola di Platone, che sia domestico all'amante (τὸ οἰκεῖον).(1).

Al qual punto convergono, chi ben vi ponga la mente, tutte le fila del dialogo. L'affine in fatti è simile, e quindi gli amanti han da esser simili l'uno all'altro; mentre l'affine viene a così dire attratto e aspirato come supplemento e compimento della natura diversa; il perchè gli amanti non ponno essere l'uno all'altro conforme; finalmente l'affine ha mestieri d'essere attratto, quindi non si dà vero amore senza reciprocanza.

Socrate tuttavia non pare, sia pago: vorrebbe ancora schiarire de' dubbi che gli nascon nell'animo pel concetto d'affine, mal sicuro e relativo. Perchè, mentre al buono è affine soltanto il buono, e al male soltanto il male, a ciò che non sia nè bene, nè male, sarà di certo affine ciò che non è nè bene, nè male; ora l'amore è tra' beni; ma il bene, appunto perchè tale, non ha bisogni; tra' mali non si dà assolutamente nè amicizia, nè amore; quindi non potrà darsi amore se non fra tali che non siano nè buoni, nè cattivi. Questa conseguenza però non ha il suo svolgimento; esso avrebbe potuto rovesciare tutto l'edificio prima fondato, ed è lasciata a pensare al lettore interrompendosi il dialogo in un modo tanto festivo e leggiadro, quanto fu festiva e leggiadra la narrazione onde incomincia.

Nè noi vorremo fare altrimenti da quello che Platone ha fatto; il lettore ingegnoso troverà nella parola del testo che 'l bene è affine al tutto e a tutto estraneo il male, la guida alla soluzione della difficoltà lasciatagli a meditare; e volgiamoci a ciò che è più della nostra provincia, la critica.

(1) Pag. 221. D.-222. a.

IV.

Per l'analisi che gli abbiamo fatta del dialogo, molto facilmente il lettore avrà riconosciuto vero quello che noi abbiamo scritto in principio, su la tradizione conservataci dal Laerzio, d'un giudizio che Socrate pronunziasse intorno al dialogo nostro. Platone si allontana da Socrate, e già idealizza il suo Socrate ancora vivente; diremmo quasi, che sotto gli occhi di lui plasma la simpatica figura del filosofo, che, col nome e le sembianze di Socrate ci si offrirà nel Fedro e nel Simposio. Nel Liside in fatti, com'è già stato osservato da molti, son come deposti i germi, onde in un più maturo periodo germoglieranno gli splendidi insegnamenti del Fedro e del Simposio (1). Egli è nel nostro dialogo che ci si appresenta quel modo di considerazione affatto caratteristico degli Elleni, onde il concetto generale d'amore non è abbastanza rigorosamente distinto da quello che gli è come subordinato dell'amicizia; anzi si trova talvolta ascritto ad essa quello che noi siamo soliti di considerare del dominio d'amore; il perchè può dirsi a buona ragione che è qui stesso che Platone solleva per la prima volta il concetto d'amore in quella suprema e sublime sfera, in cui pare che ogni suo sensuale elemento dileguisi. E dove la parola che il Laerzio mette in bocca a Socrate, potesse con sicurezza ritenersi autentica, no' avremmo l'ottimo documento e della genuinità del dialogo e dell'età giovanile di Platone a cui ascriverlo. Ma anche dove il rigore critico ci vieti di dar fede a quel testimonio, nè tampoco si dia 'l valore che meri-

(1) Riscontra Fedro pag. 241. e 257. a Simpos. pag. 204. a. Leggi pag. 837. a.

tano, alle allusioni, certamente indirette, che fa Aristotele alle dottrine contenute nel Liside (1), l'esame critico del dialogo ci conduce a' resultamenti medesimi.

Egli è quindi una vera pietà veder l'Ast (2) andar scovando nel Liside ogni minima corrispondenza con le dottrine platoniche del Fedro e del Simposio per fiutarvi, come ben disse lo Steinhart, l'imitatore e il copista; e riuscire a quella strana sentenza, che nell'uso della parola φίλον s'abbia la prova del processo eristico d'un megarico o d'un sofista dalla testa leggiera; senza dare peso nessuno allo speculativo contenuto del dialogo. E che dietro all'esempio dell'Ast sia andato anco il Socher (3), che fu critico di sì giusto e temperato ingegno, desta invero una penosa meraviglia. Egli, invece di trovare nel Liside i primi germi del Fedro, afferma di non riconoscere in questo Liside senza cuore, lo scrittore delle calde pagine del Fedro; e nel contrasto, anzi nella discordia tra' due dialoghi trova la ragione a spiegarci, come lo Schleiermacher abbia potuto affermare, che il Liside sia una dialettica illustrazione larghissima del critico discorso del Fedro. Già parecchie volte noi abbiamo avuto occasione d'accennare, a quali conseguenze si sia trovato astretto lo Schleiermacher dall'aver posto a fondamento del suo platonico edificio il principio che sia il Fedro la prima e più grande opera di Platone; quanto al dialogo nostro, questo stesso principio lo condusse ad affermare nel Fedro l'incominciamento della dottrina e lo svolgimento e compimento d'essa nel Liside; chè questo è

(1) Cf. Eth. Nic. VIII. c. 1. 2. 10. pag. 1155. 1156. 1159. Magn. Moral. II. c. 11. pag. 1208. col. β. Eth. Eudem. VII. cap. 2. pag. 1236. 1237. cap. 5. pag. 1239. dell'ediz. dell'Acad. di Berlino.

(2) Platon's Leb. u. Schr. Seite 433. u. f.

(3) Ueber Platon's Schriften. Seite 141. u. f.

il risultato vero a cui giunge con quel suo dire, che ciò che nel Fedro è miticamente discorso, sia nel Liside dialetticamente trattato [1]. Laddove un occhio sereno e un giudizio tranquillo e non turbato da preconcetti, scorgono oppostamente nel dialogo minore la preparazione e l'avviamento, e nel maggiore il compimento maturo. La nota e ingegnosa, ma non vera, parola del platonico tedesco, che i dialoghi minori stiano come pianeti intorno a' maggiori, sì che il Liside sia per lui pianeta al Fedro, per noi si converte in quest'altra: il Liside è un albeggiante splendore che prenunzia il gran sole del Fedro.

Per più sicuro cammino si son mossi lo Stallbaum e l'Hermann. Accettando l'autenticità del Liside, lo hanno ambedue ritenuto per un'opera giovanile dettata prima di tutti i dialoghi maggiori. Ma allo Stallbaum, come spesso gli accade nello svolgere il pensiero platonico, ha fatto difetto l'ingegno; sì che nulla significandogli i caratteri, gli aggruppamenti loro e le loro relazioni, nè avendo per esso il loro proprio valore i concetti nè di buono, nè di male, nè d'affine, nè di famigliare, e' non vi trova nulla più che un plastico, mimico scherzo contro la instituzione sofistica applicata al particolare caso dell' amicizia [2]. Nè paia ardito quello che noi affermammo. Platone non ha dettato un dialogo solo che abbia sì limitato intendimento; al suo Socrate non fa mai adoperare per sola burla l'arte e i modi de' sofisti; ma a quest'arte e a que' modi e' pone di rincontro sempre la pura e schietta arte socratica.

(1) Platon's Werke von F. Schleiermacher Einleitung. Erst. Th. Erst. Band seite 119, u. f. Cf. specialmente la pag. 121.

(2) Platonis Op. omn. recens. God. Stallbaum Vol. IV. Sect. II. pag. 75. e seg. Cf. la pag. 79. più specialmente.

Con C. Fed. Hermann, come bene spesso, no' ci troviamo meglio d'accordo. Col suo sguardo sempre sicuro nelle cose dell'antichità egli ha subito riconosciuto nel Liside e nel Carmide, che al nostro dialogo sta sì da presso, i segni del giovine autore. Come il Carmide svolge il concetto della σώφροσύνη, così il Liside il φίλον. Ma questo soverchio appaiare il Liside al Carmide ha forse condotto l'Hermann a un punto in cui non possiamo seguirlo; egli contraddistingue la φιλία del nostro dialogo come diversa dall'ἔρως del Fedro, e così trova più intime le relazioni del dialogo nostro col Convito che non col Fedro (1). Che φιλία significhi piuttosto l'obbiettivo concetto dell'amicizia che non quello subbiettivo d'ἔρως, potrà anco ammettersi (2); ma non è men vero che nel processo del dialogo la φιλία è divenuta ἔρως, ovvero è raccostata a quel supremo amore che ritroviamo tanto nel Simposio, quanto nel Fedro e in tutti i dialoghi della maturità del pensatore. Certo, dice a ragione lo Stheinhart, il quale, a nostro avviso, vide più addentro di tutti gli altri critici in questo dialogo, sì che possiam dire d'averlo preso a nostro duca e maestro; certo in tutte le scritture giovanili di Platone mancano due momenti del concetto che svolgono: la teorica delle idee che pure si fa alla lontana presentire e nel Liside e nell'Alcibiade, e la stabile relazione dell'amore nel bello, qui solamente accennata nell'affermazione, che amico è ciò ch'è bello; ma all'arduo problema della natura del bello solo più tardi trovò Platone adeguata risposta. Ed è così che anche per gl'intendimenti finali del dialogo no' ci siamo dilungati dal giudizio dell'Hermann, per accostarci allo Steinhart, al

(1) K. Fr. Hermann Gesch. der plat. philosoph. Seite 447. u. folg.
(2) Cf. la nota 301. pag. 612.

Cousin (1), allo Schwalbè (2) ed al Grote (3). I quali, forse talora per diversa via, son penetrati ben addentro, lo Schwalbè specialmente, nello spirito del dialogo che più dirittamente tra' giovanili prepara allo splendor dello stile e all'arte perfetta che ci si mostrerà nel Protagora.

(1) Oeuv. de Platon traduites par V. Cousin. Tome quatrieme. Argument philosophique. pag. 3.-33.

(2) Oeuvres de Platon. pag. 407. 412.

(3) Plato and other Companions of Sokrates. Vol. I. Chapter XVIII. Non abbiamo tra' più moderni espositori platonici a cui ci siamo accostati, noverato il Fouillée, perchè nel capitolo del suo libro «la philosophie de Platon, exposition, histoire et critique de la theorie des Idées» consacrato alla teorica dell'amore, è appena fatto cenno del πρῶτον φίλον del nostro dialogo. Ma forse gl'intendimenti del Fouillée sono diversi da' nostri. Quanto allo Chaignet che pure nel suo recentissimo libro «la Vie et les Écrits de Platon» ha dato l'analisi del nostro dialogo, pag. 177.-181., non sappiamo dire, perchè si sia scostato dall'esempio dello Schwalbè e del Cousin per dar poche pagine, che non vorrebbe accettare per sue un giovine alunno d'una Scuola di filologia.

LISIDE [1]

SOCRATE, IPPOTALE, CTESIPPO,
MENESSENO E LISIDE.

Capo I.
Stef. vol. II.
pag. 203.

I' me ne venia dall'Academia dritto al Liceo per la via esterna lunghesso le mura [2]; e quando giunsi alla postierla ov'è 'l fonte di Panope [3], ivi m'imbattei in Ippotale d'Ieronimo [4] e Ctesippo Peanese [5] con molti altri giovani che facevan con essi brigata. E Ippotale vedendomi venire innanzi: o Socrate, disse, onde ten vieni e dove ten vai? [6] Dall'Academia, rispos'io, men vo dritto al Liceo.

Qua dunque, subito da noi; non vieni? e sì che ne vale la pena.

Dove di' tu, ripresi io, e da chi; chi vo' siete?

Qua, soggiunse, accennandomi di fronte alle mura un chiuso e le porte di esso aperte. Qui no' ce la passiamo noi altri, e' continuava, e insieme molti altri giovani e belli [7].

E che luogo è egli questo, e come ve la passate?

204.

Ell'è, rispose, una palestra edificata da poco [8], e no' passiamo la maggior parte del nostro tempo in discorsi, de' quali con gran piacere ti vorremmo a parte.

E vo' fate bene, diss'io; v'ha egli qui maestro alcuno?

Un tuo compagno, risposemi, e ammiratore, Micco [9].

Per Giove, diss'io, non un uomo da poco, anzi sofista valente.

Vuo' tu dunque entrare, continuò, e vedere quanti qua sono?

Volentieri anzi tutto i' sentirei qui [10], a che condizione vi entri, e chi sia il bello.

Secondo, risposemi, a qual di noi sembra l'uno e a qual l'altro, o Socrate.

E per te via, o Ippotale, chi è 'l bello? dimmelo: ed egli a queste interrogazioni si fece rosso. Ed io a lui: o figlio d'Ieronimo, o Ippotale, non vorrai tu dirmi, se ami o no; laddove io so non solo che ami, ma eziandio che già sei di molto avanzato in amore? Quanto al resto, io mi sono un disutilaccio e un da poco, ma questo sì mi fu concesso da Dio, d'esser al caso di subito conoscere un amante e un amato. E quegli a sentirmi dir ciò vieppiù si faceva rosso.

Ctesippo allora: oh! questa è bella, disse, che tu divenga rosso, o Ippotale, e non voglia dirne a Socrate il nome: dove che, s'egli rimanga teco anco per breve tempo, avrà a sentirtelo ripetere ad ogni momento sino a morirne di noia: a noi, vedi, o Socrate, e' ci ha assordato le orecchie a forza d'empircele del nome di Liside [11]. Che se poi e' s'inebri un tantino, anco posto caso no' ci svegliassimo allora allora dal sonno, e' ci parrebbe subito di sentirci risuonare il nome di Liside. E quello che d'esso ne dice in prosa, molesto invero, tuttavia non è intollerabile affatto; ma quand'e' si mette a sciorinar versi e scritti! [12] e poi, quel che è peggio, e' canta dell'amor suo con voce ammirabile, e a noi è forza di starlo a sentire. Ora invece, interrogato da te, si fa tutto rosso.

Egli è, diss'io, questo Liside, a quanto pare, un giovinetto, da che a sentirne il nome io nol riconosco.

Non si suole ancora chiamarlo pel suo proprio nome, ma sempre per quello del padre, come che esso sia molto ben conosciuto. Del resto io son certo che la bellezza del giovine non t'è affatto ignota; chè basta essa sola a farlo conoscere.

Di' su dunque, soggiunsi, di chi è figliuolo.

Egli è 'l maggiore, risposemi, di Democrate l'Essonense [13].

Or bene, io soggiunsi, o Ippotale, da che tu hai trovato così nobile amore e per ogni parte commendabile [14], via, danne a 205. me pure le prove che ne dái a costoro, affinchè vegga, se tu sappia ciò che d'un fanciullo amato si convien di dire a lui stesso ed a gli altri.

Da' tu dunque alcun peso, risposemi, o Socrate, a ciò che dice costui?

Che forse, i' ripresi, negheresti d'amare quello ch'e' ha detto?

Non già, rispose, ma sì nego di dettar versi e di scrivere per l'amor mio.

E' non è sano di mente, soggiunse Ctesippo, vaneggia ed ha perduto la testa [15].

Ed io allora: o Ippotale, a me non fa già di mestieri intendere i versi od il canto che tu abbia composto pel tuo ragazzo, sì bene il concetto di essi [16], ond'io conosca, come tu all'amore tuo t'indirizzi.

Capo II

Ebbene, tel dirà cotestui, e' rispose: ch'e' l'ha bene a sapere e a ricordarlo, se n'ha avute piene le orecchie, com'e' dice, da me.

Per gli dei, soggiunse Ctesippo, di certo. Ch'ella è infatti la ridicola cosa, o Socrate, questa, che uno, essendo innamorato ed avendo messo sopra un fanciullo ogni suo pensiero, non abbia poi a dirgli di suo, se non quello che direbbe un giovincello; non è da ridere? mentre poi sempre i canti solenni della città in onore di Democrate e Liside, il nonno del giovine, e di tutti i maggiori suoi, a celebrarne or le ricchezze, or l'amor de' cavalli, e le vittorie a Pito, all'Istmo e a Nemea con le quadrighe o co' corsieri, e' canta e recita di continuo ed eziandio cose di meno conto. La ospitalità d'Eracle testè ci esponeva in un carme, come cioè, per l'affinità con Eracle, il primo loro progenitore avesse ospitato Eracle, da che nato era pur egli di Giove e della figlia del fondatore del demo [17], cose che cantano le vecchierelle, ed altre cose cotali, o Socrate. Questo è tutto ch'ei narra o canta, noi costringendo a porgergli ascolto.

Allora io, ciò udito, esclamai: o Ippotale veramente ridicolo, pria d'aver vinto tu fai e canti versi in tuo onore?

Ma non già è per me, o Socrate, ch'i' fo versi e li canto.

Tu nol credi, diss' io.

Come ciò? dimandò egli.

A te massimamente, risposi, tornano questi canti ad onore; chè se tu conseguissi tanto nobile amore, sarebbero bell'ador-

namento per te e queste narrazioni e questi canti, veramente encomi, quasi in onore di chi di tanto amore avesse conseguito vittoria: che s'egli invece fuggisseti, quanto avrai levato maggiori del garzone le lodi, tanto più sembrerai degno di riso, 206. privato che fossi di tanta bellezza e bontà [18]. Chi veramente s'intende di cose d'amore, non loda, o mio caro, il suo amato pria d'averlo ridotto in poter suo, temendo non gli abbia a sfuggire, mentre poi d'altra parte i belli, quand'uno li loda e li ricolma d'onori, s'empiono di superbia e d'arroganza. Nol credi?

Io sì, rispose.

E quanto sien più altieri, non addivengono forse altrettanto più difficili a conquistare?

È probabile.

Che sorta di cacciatore ti sembrerebbe mai quegli che nella caccia scovasse la selvaggina e la facesse a prendere più difficile?

Manifestamento cattivo.

Ed ugualmente con le narrazioni e co' canti non placare, ma in quella vece eccitare è grande stoltezza. No?

Parmi.

Or guarda, o Ippotale, che per via de' tuoi canti tu non ti faccia reo di questi medesimi falli: ch'io di certo ritengo, tu non vorresti affermare, sia buon poeta chi faccia danno a sè stesso co' versi.

No, per Giove, rispose, che sarebbe la stoltezza maggiore: e per ciò teco i' vorrei, o Socrate, comunicare, affinchè, se tu possa, m'insegni, che cosa facendo, o quale tenendo discorso, potrebbe uno al suo garzone riuscir meglio accetto.

Capo III. La non è, ripresi io, cosa agevole a dirsi: pure, se tu volessi mettermi in discorsi con lui, i' potrei forse insegnarti, che tu abbia da dirgli in luogo delle narrazioni e de' versi, che costoro dicono tu gli reciti.

Nulla di più facile, rispose egli; che se tu entri dentro con Ctesippo, e seduto ti metta a parlare con lui, i' penso ch'e' ti si farà da presso; egli è in fatti grandemente avido di ascoltare, e per di più, siccome celebrano le Ermèe [19], son tutt'insieme raccolti nello stesso luogo i garzoni e i fanciulli. E' ti si faran dunque tutti d'intorno. Chè s'anco e' non venisse, egli

è famigliare qui di Ctesippo a cagione di suo cugino Menesseno, col quale sopra tutti è intimo amico. E' lo chiami adunque, se caso mai non si presenti da sè.

Così dunque, diss'io, no' faremo; e in quella, preso a braccio Ctesippo, m'avviai ver la palestra. Gli altri ci seguiron da presso.

Entrati che fummo, trovammo che già i garzoni avevano sacrificato ed ogni rito era allora appunto compiuto; a gli astragali [20] giuocavano i giovani e tutti eran vestiti da festa [21]. I più giuocavano fuori nell'atrio; alcuni poi in un angolo dello spogliatoio facevano a pari e caffo con molti dadi che tiravano su da alcune cestelle: e a questi stavano molti d'intorno a osservarli. Di questi ultimi era pertanto anco Liside, che si teneva dritto in piè tra' fanciulli e i garzoni, coronato e di tanta beltà 207 in volto da dovergli dir bello non solo, ma e bello e buono. Noi ritraendoci andammo a sederci al lato opposto, ch'ivi era perfetta tranquillità, e ragionammo alcun poco tra noi. Liside, frequentemente rivolgendosi indietro, osservavaci e facea manifesto, come bramasse venire a noi. Ma e' si peritava e lo riteneva timore di venirne a noi tutto solo. Quando ad un tratto dall'atrio entrò giuocando Menesseno, e avendo scorto me e Ctesippo, venne a sedersi da presso. Vistolo, Liside gli tenne dietro e venne pur egli a sedersi con Menesseno. S'accostarono allora anche gli altri, e Ippotale, come vide parecchi che ci stavan d'intorno, s'andò a cacciare tra essi, dove credeva che Liside nol potrebbe vedere, timoroso di non riuscirgli molesto; ed, ivi postosi, stava ad ascoltare [22].

Io allora voltomi a Menesseno: o figlio di Demofonte [23], dissi, chi di vo' due è maggiore?

No' ne questioniamo, rispose.

Contrastate fors'anche, ripresi, quale sia più nobile?

Ed egli: certo.

E dunque, quale sia il più bello ugualmente.

Ed entrambi si misero a ridere.

Quale sia il più ricco, seguitai io, non vel dimanderò già io, per ciò che amici vo' siete. No?

Amicissimi, risposero.

E non si dice che ogni cosa è comune tra gli amici? onde in ciò vo' non avrete da contrastare, se pur vo' dite il vero quanto all'amicizia.

Ed eglino disser che sì.

Capo IV. Dopo ciò i' mi proponeva di dimandare, qual d'essi due fosse più giusto e più saggio; ma infrattanto venne qualcuno a chiamar Menesseno a nome del maestro della palestra: forse, come mi parve, perchè era addetto al sacrificio [24]. Egli dunque se ne andò, ed allora i' mi volsi ad interrogar Liside: senza dubbio, diss'io, grandemente ti amano il padre e la madre.

Oh moltissimo, rispose egli.

E vorranno quindi, tu sia quanto più felice è possibile; non è vero?

Come no?

E ti pare che possa uno schiavo esser felice e chiunque non abbia la piena facoltà di far che gli piaccia?

No, per Giove, che a me non pare, e' rispose.

E se 'l padre e la madre t'hanno sì caro e ti braman felice, non è forse per ogni modo manifesto ch'eglino s'adopreranno con tutto l'animo, perchè tu sia felice?

Come no? rispose egli.

Ti lasciano dunque fare tutto che voglia, nè ti rimprocciano, nè t'impediscono di far ciò che brami.

Sì per Giove, o Socrate, ch'essi mi vietano ben molte cose.

208. Che di' tu? soggiunsi io. Volendo che tu sia felice, ti vietano di fare ciò che tu voglia? Spiegamiti un po': se ti venisse desiderio di montare sovr' un de' carri del padre tuo e di prendere in mano le redini, quand' e' corra una gara, non tel lascerebbero fare e te lo vieterebbero?

Per Giove, rispose, non mel lascerebbero fare di certo.

E a chi dunque?

V'ha a ciò un auriga, che dal padre ha un salario [25].

Che mi di' tu? ad un mercenario piuttosto che a te commettono di fare ciò ch'e' voglia de' corsieri, e, per di più un salario gli pagano?

Perchè no? rispose.

Ma un tiro di mule, penso, che te lo affidino a guidare, e dove ti piacesse, anco di menare la sferza, ti lascerebbero fare.

Mi lascerebbono fare? dimandò egli alla sua volta.

E che? diss'io allora, a niuno dunque è data facoltà di toccarle?

Sì e di molto, risposemi, al mulattiere.

E questi è libero o servo?

Servo, rispose.

E d'un servo, come pare, fanno più conto che di te, loro figlio; ad esso piuttosto che a te, le cose loro confidano, e ad esso lasciano far ciò ch'e' voglia, dove a te lo vietano. Or dimmi anco questo: lasciano essi, che tu governi te stesso, ovvero non ti consentono nemmen questo?

Come, difatti, rispose, me lo consentono?

Ma dunque ti governa qualcuno?

Quel lì, rispose, il pedagogo.

È forse un servo?

Che dimandi? e nostro, risposemi.

Certo, ella è pure la indegna cosa che un libero sia governato da uno schiavo! ma per quali atti questo pedagogo tiene il governo di te?

Conducendomi cioè dal maestro.

Ma questi non ti comandano già, i maestri?

Per ogni modo.

Ben molti dunque e governatori e signori di sua volontà t'ha imposto il padre: ma forse quando poi torni a casa presso alla madre, ella ti lascia far ciò che voglia, per renderti felice e contento, sia della lana o sia della tela che intesse? nè al certo ti vieta toccare i pettini, le spole e qualunque altro strumento pe' lavori di lana.

Ed egli ridendo: affè di Giove, rispose, non solo la mi vieta toccarli; ma ne avrei anche le busse s'i' li toccassi.

Ma per Ercole, ripresi io, non ha' tu forse fatto qualche offesa al padre o alla madre?

Io no, per Giove, rispose.

Ma e allora per quale mai cagione tanto duramente t'impediscono d'esser felice e di far ciò che voglia, e t'avvezzano Capo V.

l'intiero giorno a servire altrui ed in una parola a non soddisfare nemmeno i minimi de' tuoi desiderii? Onde a te, come 209. pare, non viene profitto alcuno di tante ricchezze; ma tutti vi comandano su più di te; nè tampoco del corpo che hai nobilissimo; ma anco questo altri pensa a coltivare e nutrire. Tu dunque, o Liside, non comandi un bel nullà, nè soddisfi a veruno de' tuoi desiderii.

Perch'io, rispose, o Socrate, non sono giunto per anco alla età da ciò.

I' temo, o figlio di Democrate, non sia già questo che ti mette impedimento; chè hannovi ben molte altre cose, cred'io, che 'l padre e la madre ti permettono, senza aspettare tu venga in età. Quand'e' vogliono, per esempio, farsi leggere o scrivere, i' penso che per primo ne incaricano te tra quanti hanno in casa. Non è egli così?

Appunto, rispose.

E allora non sta forse in te di scrivere per prima o per seconda la lettera che tu vuoi, e lo stesso nel leggere? e quando prendi in mano la lira, credo certo, che 'l padre e la madre non ti vietano d'alzare o d'abbassare la corda che tu voglia, e di pizzicare o di battere col plettro a tua posta. Ti mettono essi impedimento veruno?

No da vero.

Or dunque, quale potrebbe esser mai la cagione, ond'essi non ti mettano qui impedimento veruno, e te lo mettano invece in ciò, di che discorrevamo poc'anzi?

Credo, e' rispose, perchè queste cose qui io le so, e quelle no.

E sia, io ripresi, egregio garzone: il padre dunque non attende la età per confidarti ogni cosa; ma il giorno ch'e' conoscerà, come tu sia più saggio di lui; e quel giorno e' t'affiderà sè stesso e le cose sue.

Lo penso anch'io, rispose.

Ciò ammesso, i' continuai, dimmi un po': che forse lo istesso ragionamento sul conto tuo che fa il padre, lo farà pure il tuo vicino? credi tu, ch'egli pure ti darebbe a governare la sua casa, quand'e' giudicasse che tu, quanto all'economia, la pensi meglio di lui, ovvero e' ne vorrebbe restare a capo?

E' me l'affiderebbe, penso io.

E dunque? gli Ateniesi, credi tu che non ti confiderebbero le cose loro, se s'accorgessero, che tu la pensi veramente bene?

Io sì.

Per Giove, ripresi io subito, e il gran re? permetterebbe egli al suo figlio maggiore, cui s'appartiene lo imperio di tutta l'Asia, di mettere che che gli piacesse nel brodo, mentre cuoce la carne (26), o non piuttosto a noi, se presentandoglici lo facessimo persuaso, che del cucinare la carne no' c'intendiamo ben meglio del figlio suo?

Certo a noi, rispose.

A lui dunque non permetterebbe di metter giù nemmeno la più piccola cosa; a noi invece lascerebbe metter giù sale anco a piene mani.

Come no?

Che più, se 'l figlio suo fosse infermo degli occhi, permetterebb'egli forse a lui stesso di toccarseli, nol giudicando un medico, o ne lo impedirebbe?

E' ne lo impedirebbe. 210.

A noi invece, se ci prendesse per medici, i' credo che e' ci lascerebbe anco spargergli negli occhi la cenere, facendo giudizio che no' bene ce ne intendessimo.

Tu di' giusto.

E non affiderebbe dunque a noi, piuttosto che farla egli stesso ed il figlio suo, qualunque altra cosa in cui reputasse che no' ne sapessimo più di loro?

Per necessità, rispose, o Socrate.

Capo VI

Così è dunque, diss'io, diletto Liside. In ciò che arriviamo a sapere, tutti quanti ci danno fede, elléni e barbari, uomini e donne; in ciò no' facciamo tutto che ci piaccia; nè 'l volere d'alcun c'impedisce, ma liberi siamo, comandiamo altrui, e quello è veramente nostro: no' ne avremo infatti vantaggio; laddove quanto a ciò, cui non abbiamo applicato la mente, nemmen uno ci commetterà di operare come meglio ci talenti, ma anzi ci si opporranno tutti secondo lor facoltà, e non pure gli estranei, ma il padre persino e la madre, vale a dire quanto v'ha d'intimo nella famiglia; ed essendo noi così sommessi al-

trui, anco la cosa ci fia aliena; nè di fatto ne avremo verun vantaggio. Se' d'accordo che gli è così?

Perfettamente d'accordo.

Che in fatti saremmo noi amici altrui, od altri vorrebbe averci per amici in ciò dove inutili fossimo?

No di certo, rispose.

Or dunque nè te tuo padre, nè altri un altro ha caro, in quanto gli sia inutile.

Non pare, rispose.

Laddove dunque, ragazzo mio, tu addivenissi saggio, tutti amici e tutti famigliari a te addiverrebbero; perciocchè utile saresti e buono; ma dove no, nè verun altro, nè il padre ti sarà amico, nè la madre, nè i famigliari, sendo loro concesso di levar superbia, o Liside, in quelle tali cose che un altro non sappia.

Come ciò? dimandò egli.

Se tu ha' ancora bisogno del maestro, vuol dir che non sai.

È vero.

Quindi non monti in superbia di sapere, non sapendo.

Per Giove, o Socrate, parmi che no.

Capo VII. A questo punto e udita questa risposta, io volsi lo sguardo ad Ippotale e fui per commettere un'imprudenza, chè m'era saltato in mente di dirgli: ve', o Ippotale, così bisogna parlar con l'amante, umiliandolo e mortificandolo; e non già, come tu, gonfiandolo di vanità e molestandolo. Ma, vedendo com'e' fosse agitato e turbato pe' discorsi ch'erano stati tenuti, ripensai, che anco nel prender posto egli aveva studiato di nascondersi a Li- 211. side. I' mi rimisi adunque e la parola ritenni. Infrattanto Menesseno tornava e riprendeva il suo posto a lato a Liside, onde s'era levato.

E Liside con benevolenza affatto di fanciullo, di nascosto a Menesseno, sommessamente parlandomi disse: o Socrate, ciò che tu mi dici, dillo anco a Menesseno: ed io risposi: gliel dirai tu, o Liside, che ponesti al discorso piena attenzione.

Sì invero, soggiunse.

Studiati dunque, diss'io, di richiamartelo a mente quanto puoi meglio per riferirglielo bene ed intiero; e se te ne sia

sfuggito qualcosa, dimandamela la prima volta che tu m'incontri.

Sappi, o Socrate, ch'io lo farò daddovvero; ma infrattanto di' a lui qualche altra cosa, a fin ch'io ti senta parlare insino a tanto non venga l'ora di tornarsene a casa.

Ebbene, bisognerà farlo, diss'io, da che tu lo comandi; ma guarda un po' d'aiutarmi, se mai e' si mettesse a confutarmi, chè sa' tu com'egli è eristico?

Sì per Giove, rispose, e di molto: e per ciò voglio, tu disputi seco.

Perch'io, ripresi, divenga ridicolo?

No affè di Giove, risposemi, ma perchè tu lo castighi.

E come? dimandai io; la non è agevole cosa: ch'egli è uomo terribilmente sottile, discepolo di Ctesippo. E' viene appunto lui stesso, non vedi? Ctesippo.

Non ti prendere, diss'egli, alcun pensiero; ma su via, disputa seco.

Ebbene, bisognerà disputare, diss'io.

In quella che tra noi ce la discorrevamo così, che diavolo vi mangiate vo' due costì soli soli, disse Ctesippo, e non fate a noi parte de' vostri discorsi? Capo VIII.

Affè, diss'io, che bisogna farvene parte. Chè qui costui non intende qualcuna delle cose ch'io dico, ma sostiene, che già Menesseno la sappia, e vuole ch'io ne lo interroghi.

E perchè dunque, diss'egli, tu non lo interroghi?

Ebbene, lo interrogherò: or dunque, Menesseno, rispondi a ciò ch'io ti dimando. In sin da fanciullo i' mi son sempre trovato a desiderare di possedere un certo bene, come ciascun uomo ha il suo particolar desiderio. Uno in fatti desidera possedere de' cavalli; un altro de' cani; questi l'oro, quegli gli onori; io veramente di queste cose mi passo con grandissima facilità; ma di possedere amici sono ardentissimo, e preferirei possedere un buon amico alla quaglia od al gallo migliore del mondo [27], anzi più, per Giove, al cavallo ed al cane migliore; e vo anco più innanzi, corpo d'un cane [28], i' vorrei piuttosto possedere un buon amico, che non le ricchezze di Dario e che non Dario medesimo; tant'io mi son vago d'aver amici. Or dunque 211.

in veder vo' due, te e Liside, i' son rimasto colpito e vi proclamo beati, perchè in tanto giovine età abbiate potuto, sì presto e sì agevolmente, procacciarvi così gran bene, tu facendoti così presto e così strettamente in lui un tal amico, ed egli da sua parte in te. Laddove io da cotanto bene sono così lontano che non mi so nemmeno, per qual modo l'uno addivenga amico dell'altro; e di ciò appunto io voglio interrogarti come pratico che tu ne sei.

Capo IX. Or dimmi: quand'uno ama un altro, che forse l'uno è dell'altro amico, vuoi l'amante dell'amato, o l'amato dell'amante; ovvero non v'ha divario tra' due?

Parmi, rispose, che non v'abbia divario.

Che di' tu? ripresi io, ambedue dunque sono amici tra loro, se anco uno solo di essi ama l'altro?

A me pare, rispose.

Ma come, e non può darsi anco 'l caso, che chi ama, non sia corrisposto da colui ch'egli ama?

Sì.

E dunque? può anch'essere, che sia ricambiato d'odio chi ama? talvolta, per esempio, gli amanti sel credono de' loro amati; per ciò che amando essi, quanto è possibile mai, ora v'ha chi crede non esser corrisposto, ed ora chi crede d'esser anco in odio. Non ti par egli vero questo ch'io dico?

Oh, ben vero, rispose.

E allora, ripresi io, in questo caso l'uno ama, e l'altro è amato?

Sì.

E quale dunque di questi due sarà l'amico dell'altro? L'amante dell'amato, tanto se questi lo ricambi d'amore o d'odio; oppure l'amato dell'amante; ovvero anche nessun de' due sarà in questo caso amico, non amandosi l'uno l'altro?

E' par veramente che sia così.

Or dunque no' la vediamo altramente da quel che la vedessimo prima; chè allora, se uno de' due amasse, ci parve, che amendue fossero amici; ora invece, se amendue non amino, nè l'uno nè l'altro è amico.

È pericolo, rispose, non sia così veramente.

Non si dà dunque amico a chi ama, se a lui non corrisponda d'amore,

E' si pare.

Quindi non sono amanti de' cavalli coloro cui i cavalli non ricambian d'amore, nè ugualmente delle quaglie, de' cani, del vino, della palestra, nè della stessa sapienza, se la sapienza d'amore non li ricambi; ovvero questi amori coltiva ciascuno senza che siangli amici questi obbietti dell'amor suo; ma ad ogni modo s'appone al falso il poeta che disse [29]:

« Felice inver cui amici son fanciulli,
E destrieri veloci, e can sagaci
A scovar belve, ed ospite straniero ».

Non parmi, diss'egli.

E' ti par dunque che al ver s'apponga?

Sì.

Sembra dunque che l'amato è caro a chi l'ama, o Menesseno, tanto se lo ricambi d'amore, quanto s'e' l'abbia in odio: per esempio, gl'infanti non per anco capaci d'amare, ma che pur sentono l'odio, quando dalla madre o dal padre sieno puniti, tuttavia, anco odiando in quel momento, sono a' genitori sopra ogni cosa carissimi. 213.

E' mi pare, disse, che la cosa stia appunto così.

Secondo questo ragionamento non è dunque caro l'amante, ma l'amato.

Pare.

E per conseguenza nemico è chi è odiato, non già chi odia.

Pare.

V' han dunque molti, che da' nemici sono amati e odiati da gli amici, e amici sono a' nemici e nemici a gli amici, se amico e caro si abbia l'amato e non l'amante. In vero ella è molto irragionevole cosa, o dolce amico, e per di più, io penso, impossibile essere nemico all'amico e amico al nemico.

Parmi, rispose, tu dica, o Socrate, il vero.

Dunque, se ciò sia impossibile, quello che ama, sarà amico a chi l'ama.

Pare.

E d'altra parte quello che odia, sarà nemico a chi l'odia.

Per forza.

Spesso dunque ci troveremo nella necessità di confessare, come nell'esempio sopra allegato, che talvolta uno è amico di chi non gli è amico; talvolta anche di chi gli è nemico, quand'uno ami chi non gli corrisponde d'amore, od ami chi l'odia; e talvolta è nemico a chi non gli è nemico, od anzi amico, quand'uno abbia in odio chi non l'odia, ed abbia caro chi non lo ama.

È pericolo, sia così veramente, rispose.

Che ci resta dunque da fare, diss'io, se non saranno amici nè quelli che amano, nè quelli che sono amati, nè quelli che sono e amanti e amati? Seguiteremo noi a dir dopo ciò, che altri v'abbiano, i quali si stringono d'amicizia tra loro?

Affè di Giove, rispose, i' non mi so da vero che ti rispondere.

Che forse, ripresi io, no' non abbiamo posta bene la questione?

No, o Socrate, uscì a dire in un tratto Liside; a me non pare. E così dicendo si fece tutto rosso: pareva in fatti che quelle parole gli fossero come scappate fuori inavvertite per la grande attenzione ch'e' prestava; la quale ognuno aveva potuto osservare, quand'e' porgeva ascolto.

Capo X. Io dunque, e perchè volea dar riposo a Menesseno, e perchè mi godeva di quest'amor del sapere nell'altro, rivolgendomi a Liside, mi misi a parlargli di questo modo:

O Liside, e' mi pare, tu dica affatto il vero, che se noi avessimo posta rettamente la questione, non saremmo andati divagando a questo modo. Lasciamo dunque questa strada per la quale no' c'eravamo messi; chè a me una ricerca sembra appunto, abbia le diverse difficoltà d'una strada; e piuttosto, prendiamo quella, per la quale si consideri la questione a seconda de' poeti. Ch'eglino sono per noi come i padri e le guide della sapienza. E quelli, cui n'è toccato a discorrere, parlano in vero in proposito degli amici non stoltamente: ma pensano che Iddio stesso li faccia amici, conducendo l'uno ver l'altro, e se la memoria non falla, e' dicono presso a poco così [30]:

214.

« Ogni simile sempre Iddio conduce
Al suo simile . . . . »

e fa che si conoscano. Non ha' tu trovato mai questi versi?

Io sì, rispose.

E non ti sono fors'anco cadute tra mano le scritture di que' sapientoni [31] che ugualmente dicono, che di necessità ogni simile ama il suo simile? Questi veramente son di quelli scrittori, che trattano della natura e della università delle cose.

Tu di' vero, diss'egli.

E dunque, ripresi io, dicon eglino bene?

Forse, rispose.

Forse bene a metà, continuai io, e forse anco per l'intiero, ma noi non l'intendiamo. Ci par tuttavia, che 'l malvagio, quanto più s'accosta al malvagio ed ha con esso maggiore famigliarità, più gli addiviene nimico; in fatti e' gli fa ingiuria, e chi fa ingiuria e chi la soffre, impossibile è, siano amici. Non è egli così?

Sì, e' rispose.

Così dunque per metà non sarebbe vera quella sentenza, se pure i malvagi sono in tra loro simili.

È giusta.

Ma a me sembra ch'essi dicano essere simili ed amici tra loro i buoni; laddove i malvagi, com'è pur detto da questi scrittori, non sono simili neppure a loro medesimi, ma variabili e malfermi; e ciò che sia da sè stesso dissimile e diverso, a gran pena potrebbe assomigliare altra cosa e averla cara [32]. Non sembra forse a te pure così?

A me pure, rispose.

Ciò pertanto, com'io giudico, e' lo dicono, amico mio, copertamente, que' che dicono, ch'ogni simile ama il suo simile, che, cioè, solo il buono sia amico al buono soltanto; laddove il malvagio non si stringe mai in amicizia verace nè col buono, nè col malvagio. Ne convieni?

Ed egli assentì.

Così noi abbiamo di già fermato, quali gli amici sieno; imperciocchè il ragionamento è riuscito a significarci, che tali sono que' che sian buoni.

Appunto, rispose, così mi pare.

Capo XI. Ed anco a me, ripresi io; abbenchè io ho ancora qualche piccola difficoltà in questo punto. Orsù dunque, vediamo, in nome di Giove, dov'io m'abbia ancor qualche dubbio. Il simile in quanto è simile, ama il suo simile; e per ciò l'uno è utile all'altro (33): meglio ancora per quest'altro verso: un qualsivoglia simile che vantaggio o che danno potrebbe recare al suo simile qual si sia, ch'e' non potesse anco procurarsi da sè stesso? ovver che riceverne, cui non avesse da attendersi da sè medesimo? E come respettivamente amerebbero queste cotali cose, dove non n'avessero verun vantaggio reciproco? V'ha egli modo a ciò?

215.

No, non v'ha.

E ciò che non si ami, come potrebbe esser caro?

Giammai.

Che dunque; forse che non già il simile sia al suo simile amico, ma il buono in quanto è buono e non in quanto è simile, sia amico al buono?

Forse.

Ma come? il buono, per ciò ch'egli è buono, non basta egli forse a sè stesso?

Sì.

Ma chi basta a sè stesso, per questa sua sufficienza medesima non abbisogna di nulla.

E come no?

Chi poi di nessuna cosa abbisogna, non saprebbe porre in nulla il suo affetto.

No.

E chi non sappia amare, nemmeno saprebbe essere amico.

No di certo.

Chi dunque non ama, e' non è nemmeno amico.

Non pare.

Come dunque mai i buoni saranno amici a' buoni per noi, se divisi e lontani, non sentivano scambievole desiderio, nè dal trovarsi insieme avranno vantaggio veruno? E quale spediente mai far potrebbe, che cotali s'avessero reciprocamente in gran conto?

Nessuno, rispose.

Eppure amici essere non potrebbero, se di loro medesimi non avessero alta estimazione.

Vero.

Ve', o Liside, come no' battiam la campagna? E che forse non c' inganniamo interamente? Capo XII.

Come? dimandò egli.

I' udii già dire a qualcuno [34] ed ora bene me ne rammento, che il simile al simile o il buono al buono son nimicissimi; ed anco allegava l' autorità d' Esiodo [35], là dove dice che

«Il vasaio il vasaio odia di core,
E 'l vate il vate e 'l mendico il mendico,»

e nel resto ove sostiene, che i simili in tra loro necessario è che sien pieni d'invidia, di gare e d'inimicizia, e d'amicizia all' incontro i dissimili. Il povero in fatti esser forzato da necessità ad avere amico il ricco, e il debole il forte per averne soccorso, ed ugualmente l' infermo il medico; e chi non sappia nulla aver caro ed amare chi sa. E così andava innanzi nella sua dimostrazione vieppiù splendida, dicendo tanto essere lontano dal vero, che il simile sia al simile amico, in quanto accade appunto il contrario, essendo che un contrario si trovi amicissimo di ciò che gli è più contrario. Questo in fatti desiderar cadauno e non ciò che siagli simile; e così appunto l' arido desiderar l' umido, il freddo il caldo, l' amaro il dolce, l' acuto l' ottuso, il vuoto d' esser riempiuto e il pieno d' esser vuotato: e così del resto secondo la stessa ragione. Chè nutrimento è il contrario al contrario, laddove il simile dal suo simile non tragge utilità. E dotto per davvero sembrava, o amico, che fosse 216. chi teneva questi discorsi; ch' e' parlava eccellentemente; e a voi, seguitai io, come vi par ch' e' ragioni?

Bene affè, rispose Menesseno, almeno a sentirlo così.

Direm dunque noi, che i contrari amino massimamente i contrari?

Sì certo.

Ebbene, diss' io, e non è ella una cosa ben singolare questa, o Menesseno, che subito e di tutta voglia ci saltino ora addosso que' gran sapientoni che sono i controversisti [36], per dimandarci: non è ella l' inimicizia il contrario dell' amicizia?

che cosa risponderem noi a costoro? non sarà una necessità d'ammettere ch'e' dicon giusto?

Per forza.

Che dunque, riprenderanno costoro, è 'l nemico amico all'amico, ovver l'amico al nemico?

Nè l'uno, nè l'altro, rispose.

Dunque il giusto all'ingiusto, ovvero il temperante all'intemperante, od il buono al pravo?

A me non pare che la sia così.

Eppure se per via di contrarietà una cosa ama l'altra, è forza di necessità che queste sieno amiche.

Per forza.

Dunque nè il simile al simile, nè 'l contrario è amico al contrario.

E' non pare.

Capo XIII. Vogliamo fare ancora questa considerazione, affinchè non ci sfugga; se, non avendo troyato l'amicizia in nessuno de' principii discorsi, non sia mai caso, che quello che non è nè buono, nè malo, addivenga amico al buono.

Che vuoi tu dire? dimandò egli.

Per Giove, che non lo so nemmen io; ma veramente per la difficoltà del ragionamento io stesso vado a tastone. Par quasi che, secondo il vecchio dettato [37], sia la bellezza che fa gli amici. E' m' ha dunque l'aria di qualche cosa di molle, di sottile, di lucido questo nostro argomento, e forse perciò ch'egli è tale, e' ci sfugge quasi e ci svanisce di mano. In fatti io dico che ciò che sia bello, è buono: non la pensi tu pure così?

Io sì.

Quindi, come per divinazione, i' dico che amico al bello ed al buono è ciò che non sia nè buono, nè cattivo; e com' io dica ciò divinando, porgimi ascolto. E' pare a me, v' abbiano come tre generi: il buono, il cattivo ed un terzo che non è nè buono, nè cattivo. E a te?

Anco a me, rispose.

E che nè il buono al buono, nè il cattivo al cattivo, nè il buono al cattivo sia amico, come non ammette il ragionamento anteriore; resta dunque, se nulla è amico altrui, che ciò che

non sia nè buono, nè cattivo, sia amico vuoi a ciò che sia buono, vuoi a quel che si sia qual è esso medesimo; da che nulla mai addiverrebbe amico al cattivo.

Vero.

Ma noi abbiamo detto or ora, che il simile al suo simile non è mai amico; non è egli vero?

Certo.

Quindi nè al buono, nè al cattivo sarà amico mai ciò che sia qual esso è.

Sembra che no. 217.

E dunque al buono conviene sia amico soltanto ciò che non è nè buono, nè cattivo.

Di necessità, come pare. Capo XIV.

Ebbene, figliuoli miei, ci s'ammetterà questo nostro ragionamento? Se no' prendessimo per esempio il corpo sano, esso per sè non abbisogna nè di medicina, nè di aiuto veruno; infatti esso si trova bene, tanto che nessuno il quale sia sano, è amico al medico per ragione della sanità. Non è vero?

Nessuno.

All'incontro l'ammalato, io penso, per ragione della malattia.

Come no?

La malattia è pertanto un male, e la medicina un utile e un bene.

Certo.

Ma il corpo per sè medesimo non è nè un bene, nè un male.

Così appunto.

Per la malattia il corpo è costretto a desiderare e amare la medicina.

Parmi.

Così quello che in sè stesso non è nè buono, nè cattivo, diviene amico del buono per la presenza di ciò che è cattivo.

E' pare.

Egli è bensì manifesto, che tale addiviene prima ch'esso stesso addivenga cattivo pel male che ha in sè. Imperciocchè se fosse addivenuto male, non potrebbe desiderare nè farsi amico del bene, avendo noi di già detto, ch'egli è impossibile che il male sia amico del bene.

Impossibile certo.

Considerate ora quello ch'io dico. Io dico pertanto esservi alcune cose, le quali sono qual è quel che in esse si trovi, ed altre invece che no: come quand'uno vuol dare a qualche cosa un colore, e il colore dato aderisce alla cosa colorata.

Certamente.

E dunque l'oggetto colorato è desso pel colore quale il colore medesimo?

Non intendo, e' rispose.

E bene valga l'esempio, ripresi io: se qualcuno aspergesse di cerussa la tua bionda chioma [38], che forse addiverrebbe ella bianca, o non piuttosto la parrebbe tale?

La parrebbe tale, rispose.

Eppure sarebbe in essa il candore.

Sì.

Ma non sarebbe già per questo bianca, solo per la presenza di quel bianco la non sarebbe nè bianca, nè nera. Allorquando invece, o amico, quello stesso colore siavi sparso dalla vecchiezza, ella addiviene qual esso è 'l colore, bianca, vo' dire, per la presenza del bianco.

Come no?

Questo pertanto egli è ciò ch'io dimando: se un obbietto sia sempre uguale a ciò che in esso si trovi, o se siagli talora simile e talora no, in qualunque modo che la cosa sia ad esso aderente.

Questo secondo caso piuttosto, rispose.

Quindi ciò che in sè medesimo non è nè buono, nè cattivo, talvolta per la presenza del male non addivien malo, e talvolta invece accade che tale addivenga.

Appunto.

Quando adunque e' non sia per anco malo per la presenza del male, questa stessa presenza gli fa desiderare il bene: laddove s'ella lo faccia cattivo, di questo medesimo desiderio lo priva e d'ogni amore del bene: ch'e' non è più nè cattivo, nè buono, ma effettivamente cattivo; e noi dicemmo, che 'l bene non è amico al male.

218. No da vero.

In conseguenza di ciò potremmo anco dire, che quanti la sapienza posseggono, vuoi uomini, vuoi dei, non la amano più; e neppure la amano quelli cui tanta ignoranza offende da esser malvagi (39); nè un malvagio quindi, nè uno stolto poter amar la sapienza. Restano pertanto coloro i quali, avendo pur questo male della ignoranza, non ne sono offesi al segno d'essere affatto inscienti o stolti, ma si riconoscono tuttavia di non sapere ciò che non sanno. Il perchè essi amano la sapienza, sendo che nè buoni nè cattivi affatto essi sieno. Coladdove quanti cattivi siano, la sapienza non amano, e nemmeno i buoni (40); imperciocchè, com' il contrario non ami il suo contrario, nè il simile il suo simile, fu dimostrato negli anteriori ragionamenti. Non vel ricordate voi?

Benissimo, risposero ambedue.

Or dunque, diss'io, o Liside e Menesseno, no' siam giunti per lo appunto a trovare quello che sia amico e quello che no. Chè noi siamo venuti a dire, così per l'anima, come pel corpo e come eziandio per ogni altra cosa, quello che non sia nè buono nè cattivo, essere amico del bene per la presenza del male.

Ed entrambi s'affrettarono ad assentire, che così fosse la cosa.

Capo XV.

Ed io già grande letizia ne accoglieva in cuore, come fossi stato un cacciatore che finalmente avessi in mia mano quel che era andato seguendo in caccia. Quando ad un tratto, nè so donde, mi saltò in capo un sospetto stranissimo, che le cose affermate da noi non fossero vere. E subito commosso gridai: poffar Bacco, o Liside e Menesseno, che no' corriam rischio d'esser diventati ricchi sognando.

Che mai? disse Menesseno.

Temo, ripresi io, che come accade d'imbattersi in uomini vani, noi non abbiam dato in falsi ragionamenti in proposito dell'amicizia.

Ma e come? dimandò egli.

Per questo verso, replicai, no' lo vedremo. Chi amico sia, è desso amico a qualcuno o no?

Necessariamente, rispose.

E forse senza cagione veruna e a nessun fine, ovvero per qualche cagione e a qualche fine?

Per qualche cagione e ad un qualche fine.

E quello, per cui e a fine del quale uno è amico all'amico, è forse esso stesso amico, ovvero nè amico, nè nemico?

Non valgo, disse, a tenerti ben dietro.

È probabile, diss'io, ma forse mi terrai dietro meglio così, e meglio anch'io, credo, potrò vedere quel che in fondo mi dica: l'ammalato, dicevamo testè, è amico del medico. No?

Certo.

Or egli non gli è forse amico per la malattia e a cagione della sua salute?

Sì.

E la malattia è un male?

Come no?

E che è mai la salute, continuai io, un bene, un male, ovvero non è nè questo, nè quello?

219. Un bene, rispose.

Quindi è chiaro, come dicevamo già, che il corpo non è in sè nè un bene, nè un male, ma per la malattia, e qui è 'l male; diviene amico della medicina: la medicina poi è un bene, e per via della salute la medicina consegue d'essere amata; e un bene è pur la salute: non è vero?

Certo.

E quindi è dessa amica o no?

Amica.

E nemica la malattia.

Sicuramente.

Ciò dunque che non è nè bene nè male, pel male e per ciò che è nimico, diviene amico del buono, a cagione di ciò che è buono ed amico.

E' paré.

Al fine quindi di ciò che è amico, ciò ch'è amico all'amico, tale è in grazia dell'inimico [41].

Così sembra.

Capo XVI. E bene, diss'io, giunti omai a questo punto, o garzoni, rivolgiamo un momento l'attenzione nostra per vedere, se non ci fossimo mai ingannati. Questo che l'amico sia amico all'amico, e che 'l simile ami il suo simile, lo che già dimostrammo im-

possibile, lascio da banda; sì vogliamo considerare quell'altro punto, non ci fossimo mai ingannati, quand'abbiamo detto, la medicina divenire amica in grazia della sanità.

Sì.

La sanità non è ella amica?

Certamente.

S'ella è dunque amica, la è tale in grazia di qualche cosa.

Sì.

E certo in grazia di qualche cosa d'amico, se abbia ad esser coerenza con ciò che s'è fermato di sopra.

Certo.

Ed anco questa qualche cosa d'amico sarà tale alla sua volta in grazia d'un'altra cosa amica?

Sì.

E dunque bisognerebbe così stancarsi andando innanzi di questo passo in sino a che non facessimo capo ad un principio che non si riportasse a nient'altro d'amico, ma si riducesse a quel primo, in grazia e causa del quale no' chiamiamo amiche le cose?

Per forza.

Questo è appunto ch'io intendo dire: doversi por mente, non ci traggano in inganno tutte quelle diverse cose che in grazia di esso abbiamo detto essere amiche, come quasi altrettante immagini d'esso, o non anzi sia quel primo principio istesso che veramente è amico; imperocchè no' ragioneremo così: quando qualcuno fa grandissimo conto d'alcuna cosa, come talvolta, per esempio, accade, che un padre preponga a tutti gli altri suoi beni il proprio figlio, che forse costui per la grande predilezione che ha pel figlio, di nessun'altra cosa e' dovrà fare più conto? E se, per esempio, e' s'accorgesse che quegli avesse bevuta la cicuta, non farebb'egli forse il massimo conto del vino, giudicando ch'esso potesse salvargli il figliuolo?

Come no? rispose.

E non pur anco del vaso che contenesse il vino?

Certamente.

Allora forse e' non farebbe dunque più conto d'un vaso di coccio che non della vita di lui, nè di tre misure di vino che

del proprio figliuolo? ovvero egli è piuttosto da ragionarla così: che cioè tutto questo suo amore non sia già volto a questi obbietti, a gli obbietti vale a dire apparecchiati pel figlio, ma a lui
220. stesso, a cagione del quale son messi in pronto. Imperocchè, sebbene diciam di frequente, che no' diamo il massimo pregio all'oro e all'argento, questo può tuttavia esser meno che vero: sendo che altro sia a cui noi diamo il massimo pregio, vo' dire ciò, che che sia, in grazia del quale e l'oro e tutto 'l resto andiamo apprestando. Diremo dunque così?

Certo.

E quanto all'amico non varrà il ragionamento medesimo? chè tutto quello diciamo esserci amico in grazia di qualche cosa d'amico [42], sembra che sol'a parole lo chiamiamo così: ma ciò soltanto ha l'aria d'essere amico veramente, a cui vanno a far capo tutte queste altre così dette amicizie.

È ben pericolo, e' rispose, che la cosa stia così.

Che forse ciò che veramente sia amico, tale non sia in forza di qualche altra cosa d'amico?

Sì davvero.

Capo XVII. Questo pertanto nella discussione nostra fu messo già in sodo, che l'amico amico non sia in grazia di qualche cosa d'amico: ma il buono è desso amico?

Parmi.

Che dunque sia esso il buono amato in forza del male e che così stia la cosa: se de' tre generi che testè abbiamo ammesso, il buono, il cattivo e quello che non è nè buono, nè cattivo, due soli ne rimanessero, e se ne andasse fuor de' piedi il male, sì che più non attingesse nè a corpo, nè ad anima, nè a cosa altra veruna di quelle che per loro stesse diciamo non essere nè cattive, nè buone, forse che allora il buono non ci varrebbe a nulla, ma affatto inutile addiverrebbe? dove nulla in fatti non ci offendesse, di nessun aiuto noi abbisogneremmo, e così farebbesi manifesto, che per cagione del male noi amavamo ed avevamo caro il buono, quasi esso sia rimedio del male e il male sia un morbo: chè se morbo non fosse, uopo non saria di rimedio. Così dunque egli è proprio in natura, che 'l buono sia amato da noi a cagione del male, posti come noi siamo

tra 'l bene e 'l male, mentr' esso in sè e per sè non servirebbe ad uso veruno?

Pare, rispose egli, che così sia veramente.

Così dunque questo principio dell'amicizia, a cui faceva capo tutto il resto che dicemmo esserci amico in grazia di qualche cosa d'amico, per nulla non gli s'assomiglia. Chè questo è detto amico in grazia di qualche cosa d'amico, dove che quel primo principio sembra affatto contrario per la sua propria natura: da' nostri ragionamenti si fece aperto ch'esso è amico, in forza del suo contrario e nemico; quindi se questo venisse a mancare, esso, come pare, non ci sarebbe più amico.

Parmi che no, disse, secondo quello che è stato detto.

Che forse, io ripresi, per Giove, se 'l male venisse a mancare, più non avremmo da sentir fame, nè sete, nè altro che sia di simigliante? ovvero v'avrebbe sempre la fame, fino a che vi fossero gli uomini e gli altri animali, ma tuttavia non molesta? ed ugualmente la sete e gli altri appetiti tutti quanti, ma non tuttavolta dannosi, come che 'l male fosse andato sperduto? ossivvero la è questa una dimanda ridicola di ciò che sarebbe o non sarebbe? chi sel sa in fatti? questo solo or ne sappiamo, che un che soffre la sete, or n'ha danno ed ora vantaggio. Non è vero? 221.

Al certo.

E chi abbia sete od altro simigliante appetito, talvolta non appetisce forse con suo vantaggio, e talvolta con danno, e talora anco senza nè questo, nè quello?

Verissimo.

Che forse, se i mali venissero a mancare, anco ciò che veramente male non fosse, dovrebbe insiem co' mali venir meno?

No.

Resterebbero dunque gli appetiti nè buoni, nè cattivi, anco se i mali venissero a mancare.

Sembra.

Può egli darsi, che uno, il quale brami ed invaghito sia di una qualche cosa, non amì ciò che brama e di cui sia invaghito?

A me pare che no.

Dunque anco estinti i mali, hannovi, come pare, delle cose amiche.

Sì.

Ma no, dove 'l male fosse cagione che alcuna cosa ci fosse amica; chè, quello distrutto, una cosa non sarebbe amica all'altra. Distrutta in fatti la causa, impossibile addiviene l'effetto.

Dritto ragioni.

E non fu dì già fermato tra noi, che l'amico ama una qualche cosa e per un qualche fine? e allora pur ritenemmo, che ciò che non sia nè buono, nè cattivo, a cagione del male ami il buono.

Certo.

Ora invece, a quanto pare, ell'è un'altra la cagione che ci si manifesta dell'amare e dell'essere amato.

Pare.

Forse che veramente, come testè dicevamo, cagione dell'amicizia sia lo affetto, e ciò che desta lo intenso desiderio, sia a chi lo nutre e mentre lo nutre, l'amico, dove che quello che prima dicevamo fosse l'amico, era forse una stupidaggine e come un'infilzata d'inutili versi?

Egli è pericolo, fosse così veramente.

Pertanto, ripresi io, quello che brama, brama ciò ond'ha bisogno. No?

Certamente.

Ciò dunque che abbisogna, è amico di chi n'abbisogna?

Parmi.

Ma viene ad abbisognare eziandio ciò, ond'uno privato sia.

E come no?

Si par quindi che l'amore, l'amicizia e 'l desiderio restino in qualche cosa di nostro proprio, o Liside e Menesseno.

Assentirono entrambi.

Vo' due dunque, se siete amici tra voi, per natura in certo modo v'appartenete e siete l'uno prossimo all'altro.

Sicuramente, ambedue risposero.

222. E così quando altri brama un altro, ripres'io, o giovinotti, ovvero lo ama, e' nol bramerebbe, nè l'amerebbe, nè se lo

avrebbe caro, s'e' non si trovasse per qualche modo vicino all'amato, vuoi per la natura dell'anima, o vuoi per l'indole, i costumi od anco l'aspetto.

Certamente, disse Menesseno; ma Liside serbò invece il silenzio.

Ebbene, ciò che di natura sia simile, già abbiamo veduto, come sia mestieri d'amarlo.

Parrebbe, disse.

L'amatore verace adunque, non già l'infinto, dalla delizia sua, necessariamente dev'essere amato: e Liside e Menesseno fecero appena segno d'assentire; Ippotale poi pel gran piacere che ne provava, diè a vedere in sul volto tutti i colori.

Capo XVIII.

Ed io a questo punto volendo considerare a fondo il ragionamento, ripresi: se ciò che è proprio e conviene, differisce dal simile, no' avremmo già detto, io credo, quello che l'amico sia, o Liside e Menesseno; ma se all'incontro il proprio e conveniente sia una cosa sola col simile, no' non potremmo lasciar da banda il discorso anteriore, che cioè il simile al simile per la simiglianza istessa riesce inutile. E ciò che inutile sia, dir amico è assurdo. Volete dunque, io continuai, essendo omai come mezzo briachi da tanto che abbiam ragionato, che noi ci accordiamo nell'affermare, che 'l proprio o che conviene, sia altra cosa che 'l simile?

Sì.

Ora, direm noi, che 'l buono sia proprio e convenga a qualunque sia cosa, e all'opposto alieno il male? ovvero che il male al male conviene e il bene al bene e a ciò che non è nè bene, nè male, quel che non sia nè bene, nè male?

Così, dissero entrambi, sembrar loro eziandio, che a ciascuno fosse conveniente ciascuno.

Di bel nuovo adunque, diss'io, no' siam ricaduti, o amici, ne' ragionamenti che prima avevamo negato in proposito dell'amicizia; imperocchè l'ingiusto all'ingiusto e il perverso al perverso non saprebbe non essere amico, come appunto il buono al buono.

E' pare, rispose.

E allora? diremo forse che 'l buono e ciò che ne conviene,

sieno una medesima cosa e quindi solamente il buono sia amico del buono?

Certamente.

Eppure noi credevamo d'aver già confutata questa affermazione: non ve ne ricordate voi?

Ben lo abbiamo a mente.

E allora a che andar innanzi col ragionamento?

Per un bel nulla, com'è chiaro?

Egli è dunque mestieri, come i sapienti fanno ne' tribunali, tutto ciò che è stato detto, riepilogare. Che se nè gli amati, nè gli amanti; nè i simili, nè i dissimili; nè i buoni, nè que' che ci convengono; nè quanti altri mai ne prendemmo in esame (nè ora pel gran numero me ne potrei ricordare) ma, dico, se in nessun d'essi no' abbiamo trovato ciò che sia amico, io invero non so più che mi dica.

223 E questo dicendo, io aveva in animo di smuovere qualcuno de' più vecchi a parlare. Quando, ad un tratto, come fossero i genii loro [45], i pedagoghi, e quel di Menesseno e quello di Liside, si fecero a richiamarli, insieme co' fratelli loro, comandando tornassero a casa, perchè era omai tardi. In su le prime e noi e que' che ci stavan d'intorno, resistemmo; ma poi non ci curando, e' cominciarono a impazientirsi spropositando da barbari e via continuavano a richiamarli; noi, essendoci accorti ch'eglino avevano forse alzato il gomito in occasione dell'Ermèe, nè quindi era da trattare con essi, cedendo, sciogliemmo il ritrovo.

Io tuttavia in quella ch'essi si ritraevano: o Liside e Menesseno, dissi, no' ci siam proprio fatti corbellare quest'oggi, io, di già vecchio, ed anco voi: chè questa gente qui nell'andarsene dirà, che noi ci credevamo reciprocamente amici, e pongo me pure del vostro numero, e poi non siamo stati buoni a trovare, che cosa sia veramente l'amico.

ANNOTAZIONI

(1) Diogene Laerzio III. 60. *Λύσις ἢ περὶ φιλίας, μαιευτικός*, e di là probabilmente queste parole passarono ne' Mss. che le hanno per titolo.

(2) Dicendo Socrate che va diritto dall'Academia al Liceo per la via esterna che era sotto le mura, viene a dire, che percorreva la strada tra porta Acarnese e porta Diomeia, a mezzo giorno d'Atene, per volger poi a levante e trovare la porticciuola ch' era presso al fonte di Panope in vicinanza al Liceo. Vedi la pianta d'Atene del prof. Kiepert. Le descrizioni dell'Academia e del Liceo le hai da Pausania: Attica XXIX. e seg. e XIX. e seg. Da questo ricordo dell'Academia dedurre, come taluno ha fatto, che il Liside sia stato scritto da Platone, quand'egli vi aveva già stabilito il suo insegnamento, è un'assurdità. Il coro della Pace di Aristofane v. 355. (vedi gli Scolii a quel luogo) apertamente ci dice, che il Liceo era luogo di pubblico passeggio e di esercizi corporei.

(3) Del fonte di Panope, le cui acque irrigavano i giardini del Liceo, vedi Strabone IX. pag. 397. La postierla di cui qui è parola, non vuol esser confusa, come fece il Meursio, Athen. Att. II. 3. con la porta di Diochare.

(4) Quest'Ippotale figlio d'Ieronimo non c'è noto altronde.

(5) Ctesippo fu cugino di Menesseno; nell'Eutidemo pag. 273. e seg. lo troveremo introdotto a disputare e ci sarà appresentato come un giovine d'ingegno svegliato, ma ardito di lingua. Dal Fedone pagina 59. apparisce presente alla nobile morte di Socrate in compagnia di Menesseno. Vedi la «prosopographia platonica» del van Prinsterer.

(6) *ποῖ δὴ πορεύῃ καὶ πόθεν*. Era questa una formula delle più usitate nell'incontrarsi e nel primo abboccarsi degli antichi. Vedi il principio del Fedro: pag. 227. a. e raffronta Luciano, Encom. Demosth. § 1. Charidem. § 1. Orazio, Serm. I. 9. 62. II. 4. 1.

(7) Il testo ha un'apposizione piena di grazia che nelle lingue moderne è difficile rendere: no' ce la passiamo qui e noi stessi ed altri, ben molti e belli. Di simiglianti apposizioni ne troveremo ancor molte: Apolog. pag. 42. a. Critone pag. 50. e. Simposio pag. 173. a. pag. 221. d. e. Politeia III. pag. 414. d. VIII. pag. 550. d. pag. 568. b.

(8) Questa palestra nuovamente edificata è dunque fuori del Liceo. E qui pe' lettori, che avessero men famigliare l'antichità, non sarà inutile aggiungere qualche notizia su le palestre de' Greci. Il più delle volte παλαίστρα è sinonimo di γυμνάσιον ed indica l'edificio, in cui la gioventù riceveva la educazione ginnastica, che ognuno sa essere stata la parte più curata della educazione greca, e per la quale si otteneva quel meraviglioso sviluppo della forza fisica e delle forme del corpo. Ma in origine vi fu divario: la palestra era specialmente per gli atleti che si preparavano a far prova di loro forza ne' giuochi pubblici, e il ginnasio invece pe' giovani. Vitruvio ha consacrato un intiero capitolo, Lib. V. 11., della sua opera a descrivere la disposizione d'un ginnasio greco, e su quella descrizione i vecchi archeologi si erano intieramente fondati; ma in appresso, essendosi scoperti gli avanzi di tre ginnasi ad Efeso, ad Hierapoli e ad Alessandria, la restituzione archeologica è stata rovesciata. In fatti ne' disegni e nelle piante congetturali degli archeologi tutte le costruzioni coperte èran poste a' lati e alle estremità dell'edificio e poi insieme congiunte per mezzo di corridori o porticati che giravano intorno all'area scoperta; laddove gli scavi sopra ricordati ci hanno offerto un corpo di fabbricato nel centro; e così una pianta similissima alle terme romane. Intorno al fabbricato correvano portici (peristylium di Vitruvio), semplici da tre lati (porticus simplices) e doppi dal lato di mezzodì (porticus duplex ad meridianas regiones conversa); e in questi portici appunto avevan luogo i conversari de' filosofi. Il centro dell'edificio murato era quello che Vitruvio chiama l'Ephebeum, vale a dire una vasta sala, dove gli ephebi facevano i loro esercizi, e che dava nel doppio porticato di mezzogiorno. Da questa sala a destra (sub dextro) si entrava nel Corycaeum e da questo immediatamente (deinde proxime) nel Conisterium. Era il Corycaeum la stanza destinata a quel noto esercizio del κώρυκος, che consisteva nel mettere in moto d'impulsione e repulsione a colpi di pugno un grosso sacco pieno di sabbia o di altre cose minute che era appeso al palco; e il Conisterio (κονίστρα) era la camera che aveva il pavimento tutto coperto di finissima sabbia (κόνις), dove i lottatori andavano a rotolarsi dopo avere asperso d'olio il corpo. Dal conisterium si passava alla sala del bagno freddo (frigida lavatio), che Vitruvio pone appunto nell'angolo del fabbricato (in versura). A sinistra della sala degli ephebi è l'eleothesio, o la camera, nella quale si conservavano gli olii e i profumi e in cui si aspergevano d'olio i corpi de' lottatori; da questa si passava nel frigidario che metteva in un'altra cella, alla quale Vitruvio dà nome d'iter ad propnigeum, ma che forse fu un tepidario, se su la pianta del ginnasio greco si son costruite le terme Pompeiane e quelle romane di Tito. Il che forse non è troppo ardito di congchietturare, per ciò che nelle terme di Tito si trovò quell'affre-

sco notissimo à gli archeologi che rappresenta appunto le celle, nell'ordine in cui noi qui le diamo. Nel di dietro poi dell'Ephebeo dovevano trovar luogo la camera per la concamerata sudatio di Vitruvio, una specie di forno a volta, e il laconicum, o quella specie d'alcova con bagno caldo, che ognuno può vedere nelle terme di Pompei; seguitando, secondo le restaurazioni de' moderni, pur sempre a settentrione dell'ephebeo, dovean essere lo sferisterio e le camere pe' giuochi diversi.

A tutta questa parte dell'edificio Vitruvio dà 'l nome di palaestra, all'esterno della quale e' pone tre portici: (extra autem porticus tres); l'uno doppio o a due ordini di colonne volto a settentrione e a cui si accedeva dal peristilio: (una ex peristylio exeuntibus, quae spectaverit ad septentrionem, perficiatur duplex); gli altri due invece, a cui i Greci davano la speciale appellazione di ξυστοὶς, avevano de' piccoli prati destinati a gli esercizi, come tutt' intorno da settentrione a mezzogiorno giravano de' viali, παραδρομίδες, (hypaetrae ambulationes di Vitruvio) al termine de' quali si trovava lo stadio.

Abbiamo reputato non inutile fermarci un po' a lungo nella descrizione di questi edifici così particolari alla vita greca, perchè il lettore conosca a così dire la scena d'un buon numero de' drami platonici.

(9) Di questo sofista non abbiamo quasi notizia. In fatti in tutta l'antichità non si trova ricordato se non un'altra volta soltanto presso Call. ep. 51. Pol.

(10) αὐτοῦ πρῶτον ἡδέως ἀκούσαιμ' ἄν. Queste parole del testo sono state variamente intese. Il van Heusde, Spec. Crit. p. 96. pretese che αὐτοῦ stesse in luogo di σοῦ; l'Heindorf affermò che qui αὐτό fosse nel senso di τοῦτο o δ' ἐκεῖνο, e avvalorò con varie citazioni dall'Ippia, dal Fedro e dalla Politeia la sua affermazione. A noi non pare che offrano difficoltà: ciò stesso anzi tutto io vorrei sapere: con che Socrate significa il pensiero interiormente formulato: chi è egli il bello in questo convegno di giovani? e per ciò ci è sembrato di renderlo esattamente col nostro qui. Ciò che in appresso dice Socrate di sè medesimo, ch' e' sia maestro nelle cose d'amore, ha un prezioso riscontro nel Simposio pag. 177. d. Ivi Socrate afferma ugualmente di non sapere verun altra cosa e di non s'intendere di nulla più che delle cose d'amore. Del significato di questa sentenza che Platone ha messo più volte in bocca a Socrate, trattò Temistio nell'orazione XIII. pag. 198. e seg. dell'ed. del Dindorf.

(11) Liside di Democrate di Liside ci è offerto come nobilissimo e ingegnosissimo giovine e per di più bellissimo. Cf. pag. 205. e. 207. a. 213. d. e vedi il Groen van Prinsterer pag. 218. della prosopographia platonica.

(12) Questo modo nostrano che rende a capello il τὰ ποιήματα

καταντλεῖν, ci è venuto spontaneo dalla penna dopo la eccellente illustrazione che di questa locuzione ha fatto il van Heusde ravvicinando tutti i luoghi platonici.

(13) Cioè del demo di Essone (Αἰξωνή) che faceva parte della tribù Cecropide.

(14) Ci scostiamo qui dal Ficino, dal Serrano e dal Cornario per accogliere la molto più retta interprétazione dell'Heindorf.

(15) Con queste poche parole Platone ti ha già tratteggiato il protervo carattere di Ctesippo. Vedi l'Eutidemo pag. 273. a.

(16) Il Ficino non intese questo luogo dirittamente: «sed qua mente sis in pueros;» ma la διάνοια del testo senza dubbio è da prendere nel significato medesimo in cui è adoperata questa parola nell'Ione pag. 530. b.

(17) Del demo di Essone. L'Ἀρχηγέτης del demo d'Essone che Liside vanta a stipite della sua gente, richiama a memoria l'ἀρχηγός dell'Edipo Coloneo di Sofocle (v. 58.) e la celebrazione da esso fatta della religione e delle tradizioni del proprio demo in quella stupenda tragedia.

(18) Nella traduzione va perduta la grazia che dà a questo luogo l'uso che ha fattò Platone di parole e locuzioni proprie della caecia: ἕλῃς τὰ παιδικά; ἐὰν δέ σε διαφύγῃ. Ma noi non ci siamo attentati a conservarli in italiano. Di quest'uso frequentissimo appo i Greci di trasportare alle cose d'amore il linguaggio della caccia che ha pur de' riscontri nelle nostre lettere, trattò il Wyttenbach in quella sua Epistola critica che ogni filologo tiene per un esemplare della sua disciplina. Chi poi voglia vedere come una grazia del favellare e dello scrivere si tramuti ne' tempi di decadenza in un giuoco stucchevole, riscontri la orazione XXII. di Temistio pag. 330. e seg. edizione del Dindorf.

(19) Di queste feste speciali a' giovani e che si celebravano nelle palestre e ne' ginnasi in onore di Hermes, come dio della destrezza e dell'agilità corporale, vedi G. Fed. Hermann Lehrbuch der gr. Antiquitäten: Zweit. Th.: die gotterdienstlichen Alterthümer, e lo Schoemann Griech. Alterthümer, Zweiter Band. 5. 468. 69. Noi ci limiteremo a notare che le feste di cui qui si parla, non sono già feste religiose di tutto il popolo e di culto pubblico, ma di quella categoria di feste speciali a una determinata classe di persone, come ve n'ebbero ben molte tra l'immenso numero delle feste greche. Per esempio i garzoni, oltre le Ermèe, ebbero le Musèe, di cui v. Pausania II. 31. 3. e Polluce I. 37.; e le donzelle quelle d'Artemide Brauronia; le donne poi avevan le loro, di Demeter, di Cora, di Dioniso, e pur le loro i servi. Per tutto ciò la festa qui ricordata da Platone, non vuol esser affatto confusa con un'altra festa delle Ermèe, che celebravasi in Grecia e specialmente in Beozia e descrittaci da Pausania IX. 22. 1. Eschine

nell'orazione contro Timarco pag. 38. dell'ed. del Reiske ci ha conservato un frammento di legge, per la quale era fatto divieto di partecipare a questa festa τοῖς ὑπὲρ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν οὖσιν, a quanti cioè fossero fuori della fanciullezza. Lo Schleiermacher nella nota a questo luogo risolve la difficoltà che questa citazione di Eschine solleva contro il nostro luogo: «das Verbot redet aber wol nicht von der Palaistra überhaupt, sondern nur von dem Opfer und dem Ort wo es vollbracht wurde».

(20) Di questo giuoco degli astragali abbiamo buon numero di ricordi e nell'antichità letterata e nell'artistica; ἀστράγαλοι, *tali* de' romani, sono veramente gli ossi delle giunture degli animali; de' quali ossi, come di certe loro imitazioni in bronzo, (e qualche raro esemplare n'è arrivato sino a noi) si servivan gli antichi per fare de' giuochi d'azzardo come si fanno da' nostri ragazzi co' dadi e co' quattrinelli. Gli astragalizonti erano un soggetto favorito degli statuari e de' pittori antichi per attestazione di Pausania X. 30. 1. e di Plinio H. N. XXXIV. 19. 2.; e da un'antica pittura che si conserva nel Museo di Napoli, pare, si possa affermare che 'l giuoco tanto diletto a' ragazzi ateniesi consistesse nello slanciare in aria questi ossicini o le imitazioni loro e poi pararli col dorso della mano. In progresso di tempo, su gli astragali si segnarono i punti nelle quattro faccie che offrivano, come noi li abbiamo segnati su' dadi, e a Roma il colpo più fortunato, che era quello che offriva tutti punti diversi, avea nome di *colpo di Venere* e quello più sfortunato di *cane*.

Poco appresso è specialmente indicato col verbo ἀρτιάζειν la forma del giuoco che i giovani raccolti nella palestra giuocavano. Il luogo che noi abbiam reso con le parole: alcuni poi in un angolo dello spogliatoio facevano a pari e caffo «con molti dadi che tiravano su da alcune cestelle,» sono state illustrate e dallo Scoliasta e da Polluce IX. cap. ultimo. Ma quest'ultimo aveva dinanzi a sè un'altra lezione.

(21) Il testo hà κεκοσμημένους, ma non ho dubitato di male appormi intendendolo detto del vestito da festa, per ciò che poscia è detto di Liside, che era ἐστεφανωμένος. Quanto a quest'uso notissimo di portar la corona ne' dì festivi, e massimamente uscendo dall'offrire un sacrificio, vedi il nostro Visconti, Museo Pio Clementino, Vol. III. pag. 25.

(22) Pon mente a questa dramatica descrizione della scena e alla naturale bellezza che dà alla scena descritta questo aggruppamento de' giovanetti.

(23) Di Menesseno e delle notizie che abbiamo di lui, oltre il poco che ne abbiam detto nel proemio al dialogo, avremo miglior occasione a dire nel proemio o nelle note al dialogo che da lui ha nome.

(24) ἱεροποιῶν. La nostra interpretazione si fonda su l'uso che ha fatto del verbo ἱεροποιεῖν Demosteno nella Midiana capo XXXI.

(25) ἡνίοχος μισθὸν φέρων, a lettera, un auriga che ha dal padre la pattuita mercede.

(26) Traduco la lezione già emendata dall' Heindorf. Della critica fatta a questo luogo dall' Ast vedi la nota 2. pag. 189., del proemio.

(27) τὸν ἄριστον ἐν ἀνθρώποις ha il testo; ma la locuzione ἐν ἀνθρώποις risponde precisamente alla moderna *al mondo* o *nel mondo*.

Quanto al furore degli Ateniesi per tali animali da mettere in giuoco, vedi ciò che è detto poco innanzi nella nota 69. all' Alcibiade e riscontra il luogo del nostro, Leggi VII. pag. 789. b.

(28) La nota esclamazione di Socrate, νὴ τὸν κύνα, conservataci anche da Senofonte. Tutto questo luogo è stato imitato da Aristide T. II. p. 135. e da Temistio Or. XXII. pag. 324. e seg. ed. Dindorf.

(29) Lo Scolio d' Ermia al Fedro platonico edito dal Ruhnkenio (ad Callimachi fragm. pag. 421. ed. Ern.) attribuisce questi versi a Solone; il perchè furono accolti nelle collezioni de' suoi frammenti al n. 23. dal Bergk e al n. 2. dal Bach. Con poca diversità lo stesso distico s' incontra anche nella raccolta delle sentenze di Teognide v. 1253.

Ὄλβιος, ᾧ παῖδές τε φίλοι καὶ μώνυχες ἵπποι
θηρευταί τε κύνες καὶ ξένοι ἀλλοδαποί.

Chi conosce le vicende per le quali sono passate le raccolte de' carmi di Solone e di Teognide, per divenire i libri di scuola de' fanciulli greci, si spiegherà facilmente la corrispondenza tra 'l distico di Teognide, e questo attribuito a Solone, non che il modo, onde la citazione è fatta da Platone.

(30) È il verso 218. del P. XVII. dell' Odissea.

(31) L' Heindorf opinò che qui Platone alluda ad Empedocle per quella sua teorica, secondo la quale a' quattro elementi dell' intiero universo e' faceva presiedere la φιλία e 'l νεῖκος. Altri invece, più dirittamente, vi scorge un' allusione alla teorica delle omeomerie d' Anassagora. Ma forse l' allusione che qui v' ha, è men definita, e non va tanto all' uno quanto all' altro de' pensatori, ma in generale a tutti coloro che di questo principio avesser fatto un' applicazione qualunque.

(32) Traduciamo secondo la lezione emendata con la guida del Bekker dall' Hermann: σχολῇ γέ τῳ ἄλλῳ ὅμοιον ἢ φίλον γένοιτο.

(33) Lo Schleiermacher corregge; καὶ εἰς τί χρήσιμος ὁ τοιοῦτος; ma 'l suo emendamento non fu accettato dalla critica posteriore. Anche poco appresso, pag. 215. b. invece di ὁ δὲ μὴ ἀγαπῴη οὐδ' ἂν φιλοῖ, e chi non sappia amare, nemmen saprà essere amico, dallo Schleiermacher sarebbe mutato in grazia dell' eleganza in ἀγαπῶν.

(34) Accenna alla dottrina della παλίντονος ἁρμονία d' Eraclito. Noi avremo migliore occasione a discorrerne nel Simposio pag. 187.

(35) Opere e Giorni v. 25. e seg.

(36) Ἀντιλογικοί son chiamati i sofisti anche altrove; Teeteto pa-

gina 197. a. Sofista pag. 232. b. Fedone pag. 90. c.: Cf. anche Aristot. Elench. Soph. in più luoghi.

(37) Dell'adagio τὸ καλὸν φίλον εἶναι discorre il Mureto nelle sue V. Lect. IV. 4. Ricorda anche il verso di Teognide: 17.

ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστι.

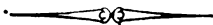
(38) Dell'uso che facevan gli antichi della cerussa o della biacca per chiarire il natural colore della pelle, vedi Plinio H. N. XXXIV. 54.

(39) Riteniamo con lo Schleiermacher la volgata; nè molto ci discostiamo dalla sua versione: «welche den Unverstand so an sich haben,» pur usando un modo che nella nostra lingua ha una grazia speciale dal ricordo dantesco.

(40) Riscontra il Simposio pag. 204. a. dove è detto l'istesso quanto a gli dei. Questa citazione del luogo del Simposio ne dispensa di confutare direttamente la critica che al luogo presente ha fatto l'Ast: Platon's Leben u. Schr. Seite 432.

(41) «Freund ist man also dem man freund ist um etwas willen, dem man freund ist wegen etwas dem man feind ist». Così aveva interpretato lo Schleiermacher, che primo notò traducendo, quale divario faccia qui Platone tra ἕνεκα e διά, usando la prima come particella di fine e come causale la seconda. E la retta interpretazione dello Schleiermacher suggerì poi l'emendamento di C. F. Hermann che noi abbiamo accolto: «Etiam τοῦ φίλου ex conjectura interposui, quod, ut in similium vocabulorum commutatione facile excidere poterat, ita ad sententiae concinnitatem necessarium est. Desideramus enim, quod respondeat antecedenti τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστιν, neque id desiderari Platonem voluisse, docent sequentia, quibus eadem sententia in brevius redigitur: ὅτι μὲν γὰρ φίλον τοῦ φίλου τὸ φίλον: quod igitur jam Schleiermacherus interpretando exprimendum esse intellexit, non vereor, ne audacior videar qui ipsi scriptori reddiderim». Herm. Praef. Vol. III. p. VIII.

(42) Anche qui abbiamo accolto l'emendamento dell'Hermann ἕνεκα φίλου τινὸς ἑτέρου, ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες κτέ. È questo uno degli emendamenti sicuri, pe' quali l'Hermann ha tanto ben meritato del testo platonico.

(43) Non ho tradotto l'ὥσπερ δαίμονές τινες per genii cattivi, come han fatto lo Schleiermacher, il Cousin ed altri, potendosi dimostrare come la parola δαίμονες s'abbia acquistato questa significazione ben più tardi dell'età di Platone.

CARMIDE

PROEMIO
AL CARMIDE

I.

Come il Liside ci ha offerto lo svolgimento dialettico del concetto di φίλον, così il Carmide ci offre quello di σωφροσύνη.

Dinanzi a questo nome sophrosyne (σωφροσύνη), quelli tra' nostri lettori che non abbiano dato opera assidua alle greche lettere, non sarebbe affatto a meravigliare, si trovassero in quella perosa condizione di spirito, in cui già il Manzoni ci dipinse da maestro il suo don Abbondio, quando seduto sul suo seggiolone con un libricciuolo aperto dinanzi ruminava tra sè: « Carneade! Chi era costui? » Se non che il timido prete del paesello lombardo, per apprender chi fosse lo scolarca della seconda Academia, non avea che ad aprire gli Academici di Cicerone; laddove per ben più lungo cammino abbiam noi da condurre il nostro lettore.

Nel primo Alcibiade abbiam veduto, come Platone ponesse a fondamento della condotta morale la conoscenza di noi medesimi. E con ciò no' abbiam detto, com' e' si tenesse stretto alla dottrina socratica. La quale, accogliendo i resultamenti de' primi conati scientifici del pensiero gre-

co, nella conoscenza di noi medesimi riconobbe il fondamento d'ogni retto pensare, d'ogni armonia e misura, e d'ogni accordo del naturale e morale ordine del mondo. Quindi dal comune patrimonio del pensiero e della lingua degli Elleni prese la sophrosyne, che talvolta era la sapienza nella vita pratica, tal altra il tranquillo e misurato comportarsi nelle esterne apparenze; or la onestà, ora la temperanza modesta; e dando all'etica un nuovo avviamento, la fece una cosa sola con la sapienza (σοφία φρόνησις); cioè una cosa sola col sapere il bene ed il male, l'utile e il danno, stabilendo che questo stesso sapere predominasse nello spirito, e, secondo determinate leggi, regolasse il cieco impulso e 'l desiderio smodato. Il quale predominio appunto nelle sue apparenze esteriori, come moderazione e continenza, si mostra a gli occhi degli uomini (1).

E che Socrate questo concetto della sophrosyne, la quale per lui s'identificava con la sophia (2), traesse dal comune patrimonio del pensiero de' Greci, non peneremo molto a dimostrare, risalendo, dietro la fida scorta della parola, l'ordine de' tempi. Il risveglio del pensiero filosofico de' Greci, come a tutti è noto, è preannunziato da que' saggi uomini che, congregati insieme, in brevi sentenze veramente sapienti, compendiarono e significarono lo spirito di tutta la vita etica e politica del loro popolo. Ora in due di queste sentenze: « Conosci te stesso » e « Nulla di trop-

(1) Vedi le memorie socratiche di Senofonte III. 9. 4. I. cap. 5. II. 1. 2.-7. IV. cap. 5.

Cf. Aristot. Eth. Eud. I. 5. M. Mor. I. 1. Eth. Nicom. VI. 13. e vedi lo Zeller Philos. der Gr. II. s. 375. zw. aufl.

(2) Σοφίαν καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε κἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. Mem. socr. III. 9. 4.

po », noi abbiamo la materia e la forma insieme della sophrosyne, come non isfuggirà al Socrate platonico del nostro dialogo (1); e per ciò quella tra le due sentenze, che ne contiene come il concetto capitale, stette sul frontone del tempio d'Apolline Delfico, il dio della luce e della verità, dell'ordine e dell'armonia, l'esemplare ideale della sophrosyne, quasi fosse la parola direttiva e 'l concetto etico fondamentale dello spirito greco. Ella è in fatti la sophrosyne come una proprietà particolare e caratteristica degli Elleni; la quale avviva tutta la vita di questo gran popolo, e per la quale esso differisce e soprasta a tutti gli altri popoli storici. Chè solo al popolo greco arrise quel senno sereno, consapevole di sè medesimo, pel quale nell'arte e nella vita ebbe in orrore tutto che fosse fuori della giusta misura, tutto che fosse mostruoso e stravagante; e per esso massimamente si conformò alle leggi dell'armonica bellezza; per esso diè regola, forma e grazia ad ogni morale azione, e in esso parve trovasse, a così dire, la parte che a lui era mandata nel genere umano. La leggenda, il mito e il canto eroico, spontanei reflessi dell'anima greca, con immagini tutte piene di grazia, già ci rappresentano la vittoria del senno su la forza bruta, della misura e dell'armonia su l'illimitato e il disarmonico: sopra il tenebroso e sconfinato mondo de' Titani s'innalza trionfante il sereno mondo degli dei dell'Olimpo; sopra Ares ciecamente furioso trionfa Atena che è la forza retta dalla sapienza; ad Epimeteo è contrapposto Prometeo; ad Ulisse, l'astuto eroe che ha sempre la coscienza di quello che fa, sono assegnate le fatali armi d'Achille, e quasi solo scampa tra tutti gli eroi della impresa di Troia. L'istessa divina Ne-

(1) Pag. 165. a.

mesi nel governo della umana vita, rompendo ogni eccesso e ogni soverchio conato rendendo frustraneo, ad altra norma non si conforma che a questa della sophrosyne.

Le stirpi greche per diverso modo, secondo il loro storico mandato, ad essa conformano la loro vita politica e famigliare; e diversamente diresti che ne intendano e ne rappresentino il concetto; anzi quelle caratteristiche differenze che tanto ne colpiscono nello studio del mondo greco, potrebbero tutte riportarsi al diverso concetto che cadauna stirpe s'è fatto della sophrosyne. Pe' Dori, secondo la parola d'Archidamo, conservataci da Tucidide, è prudente moderazione, per la quale nelle prosperità non insolentiscono, e meno degli altri cedono alle avversità; per essa le lodi lusinghiere non li muovono, con cui altri tenti di stimolarli, contro il loro parere, ad imprese perigliose; e dove qualcuno anco con rimproveri ve li spinga, anco irritati, non accondiscendono. L'amore dell'ordine li rende nella guerra e nel consiglio valenti: nella guerra, perchè la tema del rossore molto partecipa della moderazione, e dall'onta nasce il coraggio; nel consiglio, perchè vantandosi, per la educazione loro, più ignoranti degli Ateniesi, non hanno appreso a sprezzare le leggi, ma sotto severi ordinamenti si son serbati tanto temperati da non trasgredirle (1). Così pe' Dori sophrosyne è norma alla vita civile, ed è virtù per la quale l'uomo scompare nello Stato. Gli Ateniesi all'incon-

(1) Abbiamo quasi riferito a parola il capo 84. del Libro I. di Tucidide; dove ci è data la caratteristica arringa d'Archidamo. Cf. anche il principio dell'arringa de' Corinzi a Lacedemone cap. 68. del medesimo libro.

Quanto al valore storico che è da attribuire alle orazioni Tucididee, ne facciamo nostra la dottrina di C. O. Müller, Istoria della Lett. gr. Vol. II. pag. 334. e seg. della nostra traduzione, Firenze Lemonnier 1859.

tro, alla età almeno della loro maggiore grandezza, per l'augusta bocca di Pericle il loro concetto di sophrosyne esprimono affatto diverso nelle solenni parole di quell'orazione funebre, che è vero encomio d'Atene e programma d'un reggimento rimasto senza riscontro nella storia del mondo: « noi amiamo il bello, ma con parsimonia; filosofiamo, ma senza ammollirci; ci serviamo delle ricchezze per l'occorrenza dell'uopo, non per vanto di parole; a niuno è turpe il confessare la sua povertà, ma turpissimo con l'attività non fuggirla. Gli stessi uomini alle domestiche bisogne attendono ed alle civili; e la gente al lavoro intesa, bastevolmente pur conosce i civili interessi, perchè quel cittadino che niuna parte prenda alla pubblica cosa, noi soli lo reputiamo non che ozioso, ma inutile. Noi altresì rettamente o concepiamo gli affari, od almeno li giudichiamo, persuasi che i discorsi non nuocano all'operato, ma nuoca bensì il non illuminarci co' discorsi prima di passare ai fatti. Imperocchè abbiamo questo pregio singolare di essere medesimamente ardimentosi al sommo e ponderatori di quanto intraprenderemo; diversi da gli altri, ne' quali l'ignoranza ingenera audacia e la ponderazione lentezza (1) ».

Da sì elevati concetti direttivi della vita e dalla nobile virtù della sophrosyne rimase in ogni tempo molto lontana la stirpe degli Eoli, della quale non abbiamo ardimento di nuovamente ritrarre l'indole e 'l carattere morale dopo la sapiente pittura che ne ha fatto il Bernhardy (2). Ma per ciò stesso che gli Eoli dalla sophrosyne stetter lontani,

(1) Tucidide II. 40.

(2) Grundriss der griech. Litterat. I. s. 98.-104. Queste pagine del Bernhardy sono veramente un esemplare di critica storica, come facilmente ci concederà ogni cultore della greca filologia.

nella vita propriamente greca ebbero minor parte; e così essi medesimi ci offrono la prova negativa dell'affermazione che ora avanziamo, essere nella sophrosyne il vero spirito della vita greca. Indi nessun altro popolo potè nella propria lingua rendere inticramente il concetto della σωφροσύνη greca. La « moderatio » e la « modestia » di Cicerone [1] ci danno sole le esterne apparenze della σωφροσύνη; la « temperantia » e la « frugalitas » un solo aspetto della virtù greca; ma la parola di nessun'altra lingua fu buona a render tutto intiero il concetto di quella sana e lucente assennatezza, che abbella la vita ed è norma a tutti gli atti della umana attività. Che anzi, se nel mondo moderno, in certi rari momenti e in certi privilegiati luoghi, se n'è come intravveduto il fulgore, in ciò medesimo è a riconoscere l'effetto dello spirito greco, tuttavia vivificante a traverso al tempo e alle condizioni nuove della società. L'alito di questo benefico spirito sentì già l'Italia dell'ultimo scorcio del secolo XV., quando, per la caduta di Co-

(1) Cic. Tusculanarum Disputationum Lib. III. VIII. 16. « Veri etiam simile illud est, qui sit temperans, quem Graeci σώφρονα appellant, eamque virtutem σωφροσύνην vocant, quam soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, nonnumquam etiam modestiam sed haud scio, an recte ea virtus frugalitas appellari possit, quod angustius apud Graecos valet, qui frugi homines χρησίμους appellant, id est, tantummodo utiles: at illud est latius; omnis enim abstinentia, omnis innocentia — quae apud Graecos usitatum nomen nullum habet, sed habere potest ἀβλάβειαν: nam est innocentia adfectio talis animi, quae noceat nemini — reliquas etiam virtutes frugalitas continet ».

I tedeschi, dopo lo Schleiermacher, sogliono tradurre σωφροσύνη con Besonnenheit. Il Grote usò « Temperance », ma apposevi poi questa nota. « I translate σωφροσύνη Temperance, thoug it is very inadeguate, but I know no single English word better suited ». E *temperantia* usò pure il Poliziano. Nel nostro volgare la parola ch'è meno lontana, è forse assennatezza.

stantinopoli addivenne sola erede e conservatrice della civiltà antica, mentre era la ordinatrice della civiltà nuova; dal che le venne poderoso stimolo a quella più operosa e vitale letteratura, la quale fu cospicuo ornamento di quel più pacifico ed ordinato vivere, che l'Italia sortì, per una serie di propizi eventi, in que' quaranta anni tanto ricordati e lamentati da poi dal Machiavelli e dal Guicciardini. E in questa medesima età, che potrebbe propriamente chiamarsi dell'italiano umanismo, mentre il Ficino volgarizzava e diffondeva dalla casa de' Medici per l'attica città dell'Arno e pe' be' colli che le fanno corona, il pensiero platonico, Angelo Poliziano che, come fu veramente il principe de' nostri umanisti, così di certo penetrò più innanzi d'ogni altro nello spirito del mondo greco, quasi presentisse il grande valore che ha il dedurre dal suo etico concetto il carattere d'un popolo, tra tutti i dialoghi platonici prese ad interpretare il Carmide; e la versione che ne dettò, offerse al Magnifico Lorenzo, stimando che fosse degno di lui e della virtù e sapienza del suo protettore, se « divinum hunc philosophum animi virtutisque magistrum cum homine temperatissimo de temperantia disputaturum », accogliesse benignamente e a lui consacrasse quanto d'ozio e di calma gli lasciassero le faccende degli amici e 'l reggimento della repubblica (1).

II.

Dal momento in che si propose Platone di dettare un apposito dialogo per darne lo svolgimento del concetto della sophrosyne, dopo che nel primo Alcibiade aveva socratica-

(1) Angeli Politiani operum tomus secundus: pag. 293.-303. della ediz. grifiana del 1545.

mente spiegato il gran valore della conoscenza di noi medesimi, e' mosse ancora un passo innanzi dalla pura dottrina socratica; secondo la quale, abbiamo già detto, tra la sophrosyne e la cognizione di noi medesimi non era divario. Quindi pel subbietto stesso che 'l dialogo si propone, no' dobbiamo attenderci ad una nuova trasfigurazione di Socrate, simile a quella che ci ha offerta il Liside; e s'ella sarà, come speriamo di dimostrare, ancò maggiore, no' avremo buon argomento per ritenere che il Carmide è al Liside posteriore. Ora la breve opera d'arte con impareggiabile magisterio condotta, tutta piena com'è del più vivo giovanile entusiasmo, tu potresti dirla un esempio fresco e vivente della virtù che studia a spiegarci, e che da essa medesima compenetrata, n'abbia tratto quella meravigliosa potenza plastica, cui vorremmo avviato a riconoscere il nostro lettore.

A tutti gli espositori di Platone, già fino dall'antichità, il Liside e il Carmide si sono appresentati come due fratelli gemelli. In questo come in quel dialogo tu hai in una palestra aggruppati i personaggi, pieni di vita e d'affetto, d'intorno a un bel garzoncello, che quanto è nobile per lignaggio e ricco de' doni di natura e di fortuna, altrettanto è caramente modesto e ben costumato; e dinanzi a questo bel gruppo, plasmato con arte tutta greca, s'appresenta Socrate nel pieno vigor della età, non già per combattere un avversario della sua dottrina o un invido persecutore della sua persona, ma come vero maestro ed esemplar di virtù. E perchè tale, anco qui Socrate farà la sua parte con ilare volto e con umore gioviale; anco qui s'appoggerà a dritto e a rovescio alla sapienza de' poeti (1), e col metodo partico-

(1) Vedi alla pag. 161. come usa del luogo omerico, Odiss. P.

lare a' sofisti darà alla parola dell' interlocutore un altro senso per trarla all'uso che meglio gli torna (1). In ambedue i dialoghi finalmente tu hai pari diletto da quella certa spigliatezza, da gli effetti drammatici e mimici e dal vivace movimento, che resta quasi carattere distintivo di tutti i dialoghi di questo primo periodo.

Anche per il disegno e pel procedimento dialettico il Carmide è affine al Liside: da che nel nostro dialogo eziandio tu hai come una prima parte più elementare e propedeutica; nella quale Socrate tiene con un giovinetto, non per anco venuto alla piena maturità della mente, il ragionamento suo; e poscia, come nel Liside ha Socrate tenuto i più gravi conversari con Menesseno, che era il più avanzato tra tutti i giovani raccolti nella palestra di Micco, così qui il filo della disputa viene, a così dire, raccolto da Critia, il disputatore esercitato e sottile. Ma allato a queste simiglianze v' hanno eziandio notevoli differenze. Chè il Carmide senza dubbio soprasta al Liside per una più giusta e regolare semplicità, per la maggiore finitezza della forma e per la maggiore acutezza e profondità del pensiero. In quello ti si sono offerti due leggiadri gruppi di giovani che tutti prendono parte alla disputa, secondo la propria indole e a modo suo ciascheduno; qui invece di fronte a Socrate sono messi in azione due personaggi, ma nel rispetto intellettivo ben più significativi e importanti ambidue, che non siano i giovancelli del Liside.

XVII. 347. e più ancora come liberamente adoperi una parola d'Esiodo contro Critia a pag. 163.

(1) Vedi a pag. 161. com'e' prenda nel significato che gli torna τό τά έαυτοῦ πράττειν; e così pure alla pag. 165. come travolga la conoscenza di noi medesimi annunziata da Critia.

Da un lato il nobile Carmide, tanto ricco di naturali doni da essere uguagliato a divina imagine; il giovine dall'indole poetica e fantastica, quanto innamorato e vago della sapienza; dall'altro il cugino di lui, più avanzato negli anni e suo legale tutore, Critia, uomo di squisita acutezza e di vasto sapere; il più profano tra' filosofi e 'l più filosofo tra' profani alla filosofia, come ce lo ha definito un antico scoliaste (1). Ambedue questi personaggi no' li troviamo già per le memorie di Senofonte nel cerchio di Socrate; di Critia di Callescro ci è detto che frequentasse la compagnia di Socrate con gl'intendimenti medesimi, co' quali, secondo Senofonte, la frequentò Alcibiade (2), per addestrarsi cioè alle arti di Stato; e Carmide di Glaucone (3), mentre ci è predicato il più abile al politico reggimento, legato in amicizia con tutti i potenti dello Stato, che d'ogni loro fallo riprendeva con liberissima parola (4), così ci è rappresentato diffidente di sè e delle sue forze, che solo per le esortazioni di Socrate s'accostasse a' pubblici affari. E qui forse non sarà discaro al lettore, che, prima di venirgli a dire, quali Platone ce li abbia nel nostro dialogo rappresentati, no' andiamo brevissimamente ricordandogli, quali essi furono secondo il testimonio della storia.

Come gli scrittori socratici ne offrono sempre insieme congiunti Carmide e Critia, così quasi sempre insieme congiunti si trovano ne' ricordi della storia. Egli è nelle deposizioni del processo per gli hermokopidae, che noi rin-

(1) Vedi gli Scholia in Platonem editi dal von Ruhnken (p. 200.) Lugd. Bat. 1800.

(2) Mem. socr. I. 1. 16. 2. 12.

(3) Ivi III. 7. 1. e seg.

(4) Ivi, ivi, § 3.

contriamo per la prima volta il nome di Carmide. È universalmente noto, da quale profondo commovimento fosse Atene compresa sul finire di maggio dell'anno 415 a. C., quando più aveva aperto l'animo ad ardite speranze per gli splendidi apparecchi della spedizione di Sicilia, a cagione del tenebroso sacrilegio in una sola notte perpetrato contro quasi tutte le herme della città. Questo sacrilegio lacerava nelle più riposte ed intime radici il sentimento religioso degli Ateniesi: per tutti i Greci un dio avea come domicilio là dove avea la sua statua (1); e così le herme infrante erano per il popolo d'Atene la rottura d'una specie d'associazione della città con Hermes, la distruzione della sua simpatia proteggitrice, di cui le herme stesse con la loro forma arcaica ed ieratica attestavano l'altissima origine (2). Quindi le violenze che 'l sentimento pubblico fece, perchè si trovassero e si punissero i rei, fino a spedire la

(1) Riscontra la narrazione d'Erodoto V. 67. e Senofonte, Ellenici VI. 4. 7. Ma il luogo dell'antichità che meglio spiega questo sentimento religioso d'un dio abitante nella città, per ciò che in essa abbia il suo culto, è il discorso di Lisia contro Andocide. Di là diremmo, che Cicerone abbia tratto quella sua sentenza del II. delle Leggi, 11. «Melius Graeci atque nostri, qui, ut augerent pietatem in Deos, easdem illas urbes, quas nos, incolere voluerunt».

(2) Herme, per chi non voglia andar ricercando ne' libri d'archeologia, chiamavansi quelle mezze statue al naturale rappresentanti Hermes, la parte superiore delle quali era figurata, e così aveva un volto, un collo e un busto; la parte inferiore invece era tagliata in colonna quadrangolare che s'allargava alla base, senza che fossero modellate le altre membra, ad eccezione del phallos che aveano sul davanti. Queste herme erano sparse per la città e specialmente ne' luoghi più frequentati, quasi per mettere il dio in continua comunione con gli atti della vita. La forma quadrangolare dell'herma era uno de' pochi avanzi dell'antichissima plastica del periodo ieratico. Vedi O. Müller Handb. der Archaeologie der Kunst § 67. Hermann Gottesdienstl. Alterth. der Griech. § 15. e la memoria del Gerhard, De religione Hermarum. Berolin. 1845.

salaminia per trarre dinanzi al dikasterion Alcibiade, allora stratego. E ad accrescere questo bisogno di scoprire i sacrileghi s'aggiunse un indefinito sospetto di cospirazione politica, pel quale, ad un dato momento, la città fu tutta in armi. A Peisandro e Caricle, i quali furono, come oggi direbbero, i commissari dell'inchiesta, piovevano intanto deposizioni di servi, di meteci e di donne; e in una di queste deposizioni, quella appunto d'Agariste figlia d'Alcmeonide, Carmide era accusato come quegli, nelle cui case Alcibiade, Axioco ed Adimanto avean parodiato i sacri misteri. Imprigionato, se prestiam fede ad Andocide (1), fu Carmide appunto, che in mezzo a' pianti di tutti i congiunti suoi, ebbelo scongiurato a rivelare tutto ciò che sapesse, per salvare la vita a tanti innocenti e liberar la città dal terrore ond'era invasata. Ed egli, che doveva per tutta la vita portare il marchio infamante d'hermokopida e di denunziatore, allora che vent'anni dopo tentò riabilitarsi con la orazione sino a noi pervenuta, ci ha conservato le parole, con le quali ebbelo persuaso. La denunzia d'Andocide, per la quale il processo degli hermokopidae ebbe 'l nuovo avviamento, e indi la soluzione notissima, come liberò Carmide dalla prigione, così pure trasse fuori di pericolo Critia, involto pur esso nella deposizione di Diocleide. I due cugini, che troviamo insieme implicati nel processo degli hermokopidae, li ritroviamo in appresso pur insieme nel numero degli esuli, che rimpatriarono dopo l'occupazione d'Atene per Lisandro. Le cause immediate del bando ci sono ignote: soltanto sappiamo, che Critia di Callescro non abbandonò Atene subito dopo la rivoluzione de' CD., ma che già era esule, quando si condannarono i capitani delle Ar-

(1) De Mysteriis 48. Cf. Lisia contro Agorat. 42.

ginusse [1]. Molta parte del tempo che stette al bando, la passò in Tessaglia, dove si mescolò alle ardenti lotte degli oligarchici, e, messosi dalla parte d'un tal Prometeo, armò i prenesti contro i loro signori. Con quali sentimenti e' tornasse in Atene, ce lo dicono gli Ellenici di Senofonte [2]: smodata sete di potere lo fece avido di spogliazioni e di sangue, e così procurò la ruina della sua parte e di sè. In fatti e' fu, come Antifonte tra' CD., il capo di tutti quegli antichi esuli, che per la confidenza e l'amicizia del vincitore ebbero per un certo tempo in loro mano la città, aiutati massimamente da' cittadini di parte oligarchica, che, tristo a dirsi, non si lasciarono superare nella servilità verso i vincitori, nè nel furore de' rivolgimenti, da gli stessi esuli rimpatriati. Le eterie, o come noi le chiamiamo, le società secrete, come già aveano portato il rivolgimento de' CD., così, dopo la catastrofe d'Aegospotami che parve annunziatrice d'un mutamento profondo, si prestarono a gl'intendimenti de' furibondi novatori; e per ciò si vide tanta parte del senato pronta a rovesciare la democrazia, e studiosa soltanto di farsi un posto nell'oligarchia prossima a sorgere [3]; anima e negoziatore di tutti questi turpi maneggi quel Teramene, che fu soprannominato Coturno. Egli è così che sorse quel comitato de' cinque, che da Lacedemone presero il nome di Efori, e poi il magistrato de' XXX; e dell'uno e dell'altro fu Critia. Al lettore non è mestieri che qui ricordiamo la storia di questo terrore ateniese; sì però gli diremo, come Critia fu de' XXX il più furibondo. Dopo che gli oligarchici ebbero messo a morte quanti per lo innanzi

(1) Senof. Ellen. II. 3. 35.
(2) Ivi II. cap. 2.
(3) Lisia contro Agorat. Or. XIII. § 23. pag. 132.

avevano partecipato al governo democratico, Teramene, e con esso lui alcuni altri de' XXX, stimando omai assicurata la oligarchia, volevano arrestarsi e preparare a' cittadini un più riposato e tranquillo vivere. Ma così non l'intese Critia che, non pare, avesse ancora con tante morti soddisfatto alla sete di vendetta che avea riportato dal bando; o forse con l'acuto ingegno scorgeva che un reggimento imposto con la forza, sol con la forza può mantenersi [1]. E come quegli che professava la dottrina politica della forza, con la forza si sbarazzò di Teramene e della interna opposizione che gli si era formata nel collegio de' XXX per inaugurare il sistema delle proscrizioni. Nel secondo degli Ellenici di Senofonte tu hai un quadro abbastanza colorito di questi tempi tristissimi, ne' quali il furore di parte incarnatosi in Critia, dopo aver manomessa la libertà, la vita e la proprietà de' cittadini, non s'arrestò nemmeno dinanzi ai sacri diritti del pensiero, ma per legge prescrisse λόγων τέχνην μὴ διδάσκειν [2], o, per ispiegare la comprensiva parola, vietò ogni comunicazione che mirasse all'avanzamento nella educazione intellettiva. Egli è per questo estremo di tirannide che Socrate si trovò a contatto con Critia ne' brevi mesi del suo potere, e le memorie senofontee [3] ci han conservato la risposta che dette il sapiente al tiranno. Il quale, è noto pel fatto de' trecento prigionieri d'Eleusi e di Salamina barbaramente scannati [4] presso l'Odeone, come

(1) Senofonte, Ellenici, II. 3., ci ha dato nelle due orazioni di Critia e di Teramene il carattere politico di questi due uomini. In quelle orazioni e nella descrizione della violenta morte di Teramene che prima di ber la cicuta fa un brindisi al bel Critia, sono le più belle pagine della magra istoria di Senofonte.

(2) Senof. mem. socr. I. 2. 31.

(3) Memorie socrat. I. 2. 33.-39.

(4) Ellenici II. 4. 6. e seg.

si lasciasse acciecar dal furore, quando vide soprastargli le armi di Trasibulo vendicatore della libertà, ond'ebbero morte insieme egli e il suo Carmide, che come amico fidato avea preposto al Pireo (1).

Eppure questi uomini, che la storia ci presenta sì tristi pel loro studio di parte, a' contemporanei loro non dovettero apprensentarsi sotto sì nefasti colori. Critia di Callescro, che per noi non è che il capo de' XXX, ad essi appariva un ingegno ed un animo tanto conformato al reggimento dello Stato, quanto al culto castissimo della poesia e dell'arte; in fatti gli splendidi frammenti che ci ha conservato Ateneo (2), ce ne fanno desiderar le elegie; nel dramma tragico, ci è detto (3), rivaleggiasse già con Euripide; scrittore di libri politici (4), aprì la via ad Aristotele; ed oratore potente si schierò in quel secondo ordine con Teramene e con Lisia, che, secondo la bella parola di Cicerone, « retinebat illum Periclis succum », pur significando copiosamente i pensieri (5). Arroge poi che nello studio del mon-

(1) Ivi, ivi 12. 20.

(2) Vedi i Poëtae lyrici Graeci del Bergk n. XXX. pag. 480.-84. della ediz. seconda.

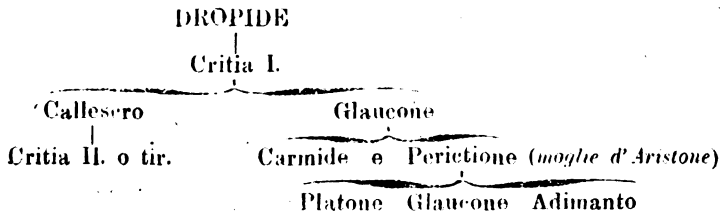
(3) Ateneo XI. pag. 496.

(4) Lo stesso Ateneo XIV. pag. 663. accenna a un suo libro che, pare, fosse intitolato Πολιτεῖαι, e del quale ricorda più specialmente la πολιτεία Θετταλῶν (se si ritenga vero, com'io lo ritengo, l'antico emendamento del Casaubono Κριτίας per Κρατῖνος). La πολιτεία Λακεδαιμονίων è lodata da Plutarco in Lycurgo: da Ateneo XI. 463. f. 483. b. 488. c. e da Arpocrazione s. v. Λυκιουργεῖς. Un importante frammento ce ne è stato conservato da Clemente Alessandrino nel VI. degli Stromata pag. 620.

(5) Cic. Orat. II. 22. Cf. anche il VII. capo del Bruto, dove con Critia e Teramene pose pur anco Alcibiade. La migliore caratteristica della eloquenza di Critia ci è data da Ermogene περὶ ἰδεῶν, τόμ. β.' περὶ Κριτίου. Vedi i Rhetores Graeci editi dallo Spengel pel Teubner vol. 2. pag. 415.

do greco troppo spesso no' moderni ci troviamo tra due opposte correnti. Da un lato abbiamo quasi tutti democratici, taluni anco ammiratori della oclocrazia gli scrittori e i compendiatori della storia della Grecia; dall'altro tutta la letteratura greca scampata al tempo ed al fato, di parte non democratica, anzi spesso alla democrazia avversa e della oclocrazia perseguitatrice ostinata. Dal qual contrasto troppo poco avvertito, sarebbe lungo sì, ma pur dilettevole venir enumerando, quali strani errori sian derivati, e quanti falsi giudizi che stan radicati anco nella mente degli uomini culti.

I due personaggi che no' ci siamo industriati di far meglio conoscere al nostro lettore, al giovine Platone poi certamente s'appresentavano affatto diversi da quelli che se li raffigura uno di noi dopo lette le istorie del Thirlwall, del Grote o del Curtius. Amendue erano della sua gente (1),

(1) Riporto la genealogia, quale fu stabilita dal van Pristerer «Prosopographia platonica» pag. 214. e dallo Stallbaum ne' «Prolegomena ad Charmidem» pag. 104.

Nel nostro dialogo, pag. 158. a. s'accenna anche all'avo materno di Carmide quel Pyrilampe che è pur ricordato nel Parmenide, pagina 126. b., e che fu padre d'Antifonte. Questa genealogia materna fu ristabilita da C. F. Hermann. Quanto a Dropide, tanto il Meursio (De Arch. Ath. I. 38.) quanto il Corsini (Fasti Att. III. pag. 78.) ne stabiliscono l'arcontato nell'anno quarto dell'Olimp. XLVI. o 598. avanti Cristo.

Tuttavia non è da passare sotto silenzio, che su questo paren-

e con lui dividevano le glorie de' padri, rimontando fino a Solone, e le tradizionali aspirazioni politiche della famiglia. Non è quindi da meravigliare per nulla, se di Carmide ci abbia fatto un giovine amabilissimo, modesto e tutto amore per la sapienza; e del suo più maturo cugino e tutore Critia un vero uomo di spirito acuto e sottile, che dopo aver frequentato Socrate, s'è accostato alle dottrine sofistiche de' fisici materialisti, le quali coonestavano in certo modo la parte che aveva preso a far nello Stato. E tali offerendone i caratteri de' due personaggi, con bel garbo ce li presentava in contrasto tra loro, e da questa antitesi a tutto il dialogo veniva una mirabile grazia. Chè in fatti tu hai sempre di fronte la vereconda timidezza del giovinetto e la pronta irritabilità e la vanità sprezzante dell'adulto; e se alla creazione artistica de' due caratteri tu dia una speciale attenzione, t'accorgerai agevolmente, che Platone ha posto uno speciale studio nel tratteggiare e nel colorire questi due personaggi, a cui lo legava l'affetto materno.

E qui cade in acconcio una speciale ricerca: il dialogo che ci offre dinanzi uomini cotali, ancorchè per le prime parole di esso si finga tenuto intorno al 432. a. C., racchiude egli in sè stesso alcun politico intendimento? Vi si può egli riconoscere quasi una voce di rimprovero alla parte, a cui Platone stesso era ascritto, o un richiamo di Critia a quella moderazione che affatto obliò nella sua vita pubblica? Ben difficile è di rispondere con qualche sicurezza a queste questioni, che fisserebbero la data della composizione del dialogo all'anno 404. a. C., e ci obbligherebbero o ad ammettere che un giovine di venticinque anni appena,

tado affermato da Proclo in Tim. p. 25. sollevò qualche dubbio lo Schleiermacher.

in tempi grossissimi, avesse levato la voce contro pericolosissimi uomini; ovvero che ad uomini da poco morti sotto il ferro de' vendicatori della libertà, avesse fatto tenere un sì ilare e gaio conversare, senza che nemmeno una nube di mestizia accennasse il loro fato. Ma forse prima che Critia e Carmide si disvelassero que' partigiani furibondi che furono, v'ebbe pure un momento, nel quale la parte oligarchica avrà tentato di trarre Socrate dalla sua; chè a niun partito dovea parere indifferente l'avere nelle sue file l'antico Pritane del dì del processo de' capitani alle Arginusse; e forse a questo momento è da ascrivere il dialogo.

Nel quale affatto nuova e diversa da quella de' primi dialoghi è la imagine, sotto la quale Socrate n'è rappresentato. Egli è qui, come dice bene lo Steinhart (1), ch'e' t'apparisce per la prima volta un Cosmopolita il quale durante la spedizione di Potidea, s'è accostato alla mistica sapienza de' barbari; e' ti parla volentieri di quel favoleggiato sapiente, che fu lo scita Zamolxis e d'Abari l'iperboreo; qui hai la prima parola di lode per la dottrina dell'immortalità, e sotto il velame di misteriose formule ti si annunzia l'etica sapienza. A lato a Socrate, così raffigurato con accorgimento industre, è posta nell'esordio la ben nota figura di quel Cherefonte, il discepolo fanatico di Socrate, che la fedele osservanza trasmuta in venerazione (2). Ed anco per

(1) Einleitung. Seite 278.

(2) Di Cherefonte riportiamo qui quello che altra volta abbiamo avuto a scrivere nel Preambolo alle memorie socratiche di Senofonte pag. LXXXIII. L'amico il cui diligente affetto per Socrate divenne tanto volgare in Atene, che Aristofane ce lo rappresentasse nelle Nubi strettissimamente congiunto con lui, è Cherefonte: d'ingegno acuto ed ardente, anzi pazzo per l'ardore che metteva in ogni opera sua; debole e deforme del corpo, πύξινος e νυκτερίς soprannominato da' comici, tanta venerazione aveva per Socrate, che a lui si riporta tutta

un altro rispetto il Socrate del Carmide apparisce diverso. L'impuro sguardo che Socrate lancia sotto le vestimenta di Carmide, e 'l subitaneo ardor sensuale, onde pare sia per un momento acceso dinanzi alle bellissime forme del giovinetto, singolarmente contrastano con quella casta rigidità, di cui fa prova in altri dialoghi, e massimamente col provocante Alcibiade. Ma anche in questo singolarissimo luogo, dinanzi al quale abbiam visto arricciare il naso a un nostro amico filosofo, che ha come sacra la figura di Socrate [1], noi confessiamo di non sentirci per nulla offesi ne' nostri sentimenti di verecondia; mentre vi riconosciamo un perfetto senso istorico, pel quale, secondo la sapiente parola dello Zeller, Socrate deve pur sempre restare un greco tra greci [2]. Il perchè la ci pare una critica veramente strana quella dell'Ast, che nel Socrate del nostro dialogo crede di riconoscere un cupido pederasta, e per ciò stesso nega l'autenticità del dialogo; mentre a provare quello che già affermò lo Zeller, abbondano i luoghi [3].

quella notissima istoria del responso di Delfo, pel quale era dichiarato sapientissimo Socrate.... Dallo Scoliaste di Aristofane apprendiamo, com'egli avesse dettate alcune scritture che andaron perdute. La morte lo colse dopo restaurata la libertà da Trasibulo e poco innanzi alla tremenda reazione, onde fu vittima Socrate».

(1) Ricorda le singolari parole del Ficino nell'argomento del nostro dialogo: «Etsi omnia in hoc dialogo mirificam habeant allegoriam, amatoria maxime, non aliter quam Cantica Salomonis — mutavi tamen nonnihil — nonnihil etiam praetermisi. Quae enim consonabant castigatissimis auribus Atticorum, rudioribus forte auribus non consonarent».

(2) Zeller Philosophie der Griechen II. s. 17. «Sokrates ist durch und durch Grieche, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgibt».

(3) Cf. Simposio p. 214. e., 216. a. c., 219. e. Protagora da principio e 'l luogo del Fedro pag. 227. c. e la nota da noi appostavi.

Ma la differenza che più in questo dialogo ne colpisce al riscontro de' dialoghi precedenti, è l'avanzamento che vi si scorge della dialettica. È in questo dialogo in fatti, dice ottimamente lo Stheinhart (1), che sboccia nel giovine pensatore il concetto, rimasto in appresso come il principio distintivo della filosofia, e pel quale ella sta al di sopra di tutte le altre scienze: il concetto cioè della conoscenza del nostro conoscere o del sapere per il sapere. E così noi mettiamo il piè su la soglia di quella dialettica platonica tanto profondamente diversa dalla eleatico-megarica, la cui applicazione conduce a tanto importanti risultamenti nel Teeteto, nel Parmenide, nel Sofista, la cui essenza è sì splendidamente svolta nel Fedro, e a cui dovè sempre fare ritorno la filosofia di tutti i popoli e di tutti i tempi.

III.

Chi per lunghi anni dia opera assidua alla lettura di Platone, e, come noi abbiam fatto, se lo renda il compagno della vita, a poco per volta s'accorge d'una dote speciale, ond'egli va distinto tra gli scrittori di tutta l'antichità. Questa peculiare dote dello scrittore è in quella ammirabile potenza ch'egli ha, di compenetrare dell'idea che svolge nel dialogo, il dialogo tutto, sì che ad essa mimeticamente conformi tutta la sua opera artistica. E tale virtù dell'antico scrittore nel Carmide apparisce manifesta; qui la scena, i caratteri, la partizione e 'l movimento del drama, il colorito dello stile, la stessa lingua e la struttura de' periodi, tutto è in armonia perfettissima col concetto di

(1) Einleitung. Seite 279.

sophrosyne. Partendo da opposti punti, come opposte sono le loro condizioni etiche, Carmide, il giovinetto verecondo e pudico, e Critia, l'aristocratico uomo di mondo, vengono a porre la essenza dell'assennatezza nell'apparenza l'uno, e in una inconsapevole e amabile ingenuità che perfettamente risponde all'indole egregia e alla diligente educazione del giovinetto; l'altro nella consapevolezza superba del proprio ingegno sottile; e così ambidue accennano a traviare nel pensiero e nell'opera: quindi Socrate sta ad essi di fronte come l'assennatezza vera, pensata e conscia di sè medesima, che inalzerà l'uno per la coscienza della sua propria virtù, e tenterà ritrarre l'altro dal traviamento superbo. Così i tre personaggi son quasi tre incarnazioni diverse o tre diversi momenti della sophrosynè; e 'l drama a cui introduciamo il nostro lettore, consiste nel procedere dalle incarnazioni imperfette alla vera, da' momenti incompiuti al compiuto, allora che Carmide si metterà nella disciplina di Socrate. Nell'esordio del dialogo sophrosyne è la magica parola che deve calmare i dolori di testa del giovine Carmide; in appresso la ci apparisce come il bene supremo nella vita e 'l salutare spediente per ogni malore del corpo e dell'anima; e così seguitando per tutti gli andamenti diversi che prende il dialogo, ne' giri e rigiri ch'e' fa, la sophrosyne è costantemente la dimanda fondamentale, è 'l problema, è 'l termine posto d'ogni ricerca; e l'adempimento di questa ricerca, il conseguir questo termine rinnoverebbe, nobiliterebbe, avvicinerebbe allo spirito, pur in lor vivente, individui e società, addivenendo fonte di felicità a gli uomini fatti buoni, ch'ella solleverebbe alla chiara luce della piena conoscenza di loro medesimi. E a questa virtù, a questo senno cosciente che da lungi intravede, ma di cui

non sa per anco coglier l'essere perfettamente, Carmide, a così dir, si consacra col consentimento di Critia il tutore, e sotto la fidata scorta di Socrate. Così procede affatto armonicamente il nostro dialogo, e col suo armonico procedimento pienamente concorda il soave linguaggio, mezzo tra il grave e lo scherzevole, articolato in facili periodi, ma pur tutti pieni di arte.

Ed ora dopo aver dato come in imagine il dialogo, noi possiamo fare una dimanda a noi stessi che ha sempre molto valore nello studio coscienzioso delle scritture platoniche: il risultamento a cui giunge il dialogo, è egli in una speciale proposizione, o non si distende piuttosto per tutto quanto il dialogo, sì che lo studioso abbia in certo modo da ricostruirlo da tutti i lati del dialogo stesso? Che l'assennatezza non sia una semplice azione esteriore, già sul cominciare del dialogo ci è dimostrato per la tesi attribuita a Zalmolxis, che per sanare dalle malattie corporali si debba prima ammaliare l'anima, per ciò che ogni salute e malore procede dall'anima. Con la qual tesi noi siamo alla bella prima messi in questa giusta considerazione: che la σωφροσύνη sia salute dell'anima e dominio dello spirito su la materia che lo circonda. Pel colloquio che si avvia con Carmide, il giovinetto dalla tranquilla e temperata natura, la sophrosyne viene ad esser riposta nella calma dignità che si rivela esternamente in moti misurati e lenti, i quali non perdono mai l'equilibrio e sono quasi segnale esteriore d'un fermo carattere e d'una interna armonia. Così pel discorso del giovinetto la sophrosyne altro non è se non la dignità e gravità, a cui poi vediamo dar tanto peso da gli scrittori romani che riconoscevano in essa quasi il segno esteriore del loro carattere nazionale. Se non che Carmide

stesso ben per tempo s'accorge com'e' venga così a riporre in un'esterna apparenza la moralità (1).

Più vicina a verità riesce la seconda risposta, pur sempre al carattere del giovinetto strettamente conforme, quand'egli dell'assennatezza fa una cosa sola con la verecondia e la modestia, due virtù che il Greco comprese in un sol nome αἰδώς. Ma anco questa definizione non regge alla prova: per ciò che la verecondia e la modestia non hanno proprio valore, ma sì l'acquistano dall'intenzione di chi le pratica; per il che no' vediamo Carmide tenuto strettamente al quesito, che cioè l'assennatezza come effettiva virtù abbia da avere un puro valor morale procedente dalla sua propria e particolare natura (2).

Molto opportunamente, allora che il dialogo incomincia a penetrare più addentro nel concetto etico, è fatto intervenire Critia, l'uomo maturo e pratico, che deve avere su la quistione, com'oggi diremmo, la sua propria opinione. Per l'intervento di Critia, che a un certo punto, pare, diriga il dialogo, questo muta, a così dire, di forma; e mentre sin'ora affatto socraticamente è stato condotto, da questo punto diviene un vero svolgimento dialettico, pel quale, con forze congiunte, Socrate e Critia s'adoperano alla ricerca della verità. Il modo, onde Critia è fatto intervenire nel dialogo, è pieno di grazia: Carmide che ha perduta anche la seconda prova, allega un altrui detto che Socrate riconosce esser di Critia, secondo 'l quale la sophrosyne in ciò consiste, *che faccia ciascuno la parte sua* (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) (3). Questo detto dovette certamente,

(1) Pag. 159. a.-164. a.
(2) Pag. 160. d.-161. a.
(3) Pag. 161. a.-162. a.

come affermarono lo Steinhart ed altri, essere caratteristico di Critia [1]; ma non però contenere allusione nessuna, come lo Schleiermacher pretenderebbe; sì esprimeva un generale concetto e doveva esser come la formula dell'aristocratico uomo di Stato. Il gran male in fatti della democrazia, e ciò che ne costituiva il supremo pericolo, egli era in questo, che ciascuno si credesse abilitato ed autorizzato ad ogni cosa [2]; e Platone medesimo ne' libri della Politeia riconoscerà che *il fare la parte propria* è come un momento della giustizia inseparabile dalla sophrosyne [3]. All'intelletto quindi d'un acuto lettore s'affaccia a questo punto una importante questione, che è pure accennata nell'Alcibiade: come cioè questo *fare la propria parte*, il *suum negotium agere* di Cicerone, limitato alla casa e alla famiglia propria, si accordi con quel vigoroso levarsi su degli individui, che ci offrono gli antichi Stati e la società antica, non che con quell'antico principio della giustizia che s'abbia da esser tutto per tutti. Quest'arduo quesito di filosofia civile anche nel nostro dialogo è toccato soltanto in parte, per dar luogo a un ingegnoso e comico, ma sofistico procedimento di Socrate, pel quale va ad allargare il concetto del τὰ ἑαυτοῦ nella formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, e poi scambia il πράττειν col ποιεῖν. Ma Critia destramente sfugge all'agguato tesogli da Socrate, e come quegli che è ben addentro nelle dot-

(1) Lo Steinhart l. c. Anche il Weber, de Critia tyranno (Francof. 1824.) intese a questo modo le relazioni tra Critia e Socrate nel nostro dialogo. Ma altrimenti vide la cosa l'Hermann (l. c. pag. 600.) che lo pose in ischiera co' sofisti.

(2) In questo rimprovero che Platone fa tante volte al reggimento a popolo, e nel dispregio pel lavoro manuale, egli era d'accordo con gli uomini del suo tempo.

(3) Politeia IV. pag. 441.

trine grammaticali e linguistiche di Prodico, di subito distingue dal lavoro meccanico (ποιεῖν) ch'egli disprezza, l'agir moralmente (πράττειν, ἐργάζεσθαι); per la quale piega, a così dire, linguistica che prende il dialogo, no' ci accostiamo a un miglior concetto della σωφροσύνη; per ciò che il τὰ ἑαυτοῦ πράττειν si viene esplicando nel τὰ οἰκεῖα πράττειν, e poichè l'utile e 'l buono ci appartengono e sono a noi in congiunzione, il fare la parte propria finisce nel fare il bene, e la σωφροσύνη viene ad essere definita la pratica del bene (1).

Se non che, mentre per questo procedimento la sophrosyne è sollevata alla sfera dell'etica, manca tuttavia d'un elemento essenziale, dell'essenziale momento, come lo Steinhart dice, senza del quale socraticamente non si dà virtù; perchè, come molte volte abbiamo avuto occasione di dire, non si dà per Socrate virtù senza cognizione. E ciò ne riconduce necessariamente al precetto della conoscenza di noi medesimi, che consacrato dalla iscrizione del tempio di Delfo, è da Critia, a così dire, inneggiato in una più lunga e più calda orazione, per la quale l'assennatezza viene, come nell'Alcibiade, ad esser riposta nella conoscenza di noi medesimi.

Ma anco questo conoscer noi stessi è una formula troppo vaga ed ambigua. Chè il politico l'intenderà come una giusta estimazione delle sue proprie forze e del suo valore; e il filosofo gli darà una soverchia estensione, reputando consista nella conoscenza dello spirito e delle leggi che lo governano; e per ciò Socrate non se ne appaga, ma con un altro giuoco di parole sofistico dischiude un nuovo lato

(1) Pag. 162. a.-165. b. Ricorda un procedimento simile anche nel Liside.

della considerazione, pel quale si mette Critia del miglior garbo del mondo. Questa conoscenza in fatti, a cui ha da ridursi la sophrosyne, dev' essere la cognizione ch'ella ha di sè stessa; per il che, sostituendo alla cognizione del vero il sapere che ha la sophrosyne di sè medesima, si viene a porre la sua vera essenza in ciò che ell'è conscia a sè stessa; ovvero si viene a stabilire, che l'assennatezza stia nel saper di sapere, o sia il sapere per eccellenza o la scienza della scienza. Per essa in fatti apprendiamo a distinguere il sapere dal non sapere, il vero sapere dalle apparenze di esso; e così d'ogni particolare cognizione ci assicura di fronte all'errore. Egli è qui che dal sapere pratico o tecnico, pel quale si produce questa o quella determinata opera, l'uno o l'altro effetto, Platone distingue per la prima volta il sapere astratto, formale, che è fondamento d'ogni scienza, e che è scopo a sè stesso; per la quale distinzione e' si dilunga immensamente da Socrate, e s'avvia a quella dialettica separazione del sapere dall'opinione, che svólgerà in appresso nel Menone e nel Teeteto, quando ne dimostrerà, che ogni nostro sapere ed ogni riflessione nostra ha mestieri d'una regolata misura, d'un *organon* appositamente apparecchiato, come dirà più tardi Aristotele.

Nel nostro lettore dovrà al certo destar meraviglia, che una sì importante teorica sia svolta da Critia, anzichè da Socrate. Nè a noi è possibile di darne una sufficiente ragione; nè di conghietturare che già qualche sofista avesse avanzato sì ardita e nuova proposizione; o che l'avesse Critia medesimo formulata; o ch'ella fosse quasi un portato di quella dialettica eleatica che riuscì alla negazione di ogni reale. Non trovando nel nostro medesimo dialogo nota nessuna, su la quale poggiare la conghiettura, non ci è dato

affermare sè non questo, che Platone si compiacque di fare svolgere dalla definizione di Socrate una larga tesi al suo Critia; e, tenendo conto della indole di lui, lo fece ascendere sopra una cima tropp'alta della astrazione, alla quale levandosi sentisse affatto mestieri della cooperazione di Socrate, che chiarisse e compiesse il concetto. Egli in fatti verso la fine del dialogo (1) accenna a le difficili questioni, a cui la tesi di Critia apriva il varco: se sia oggetto del pensiero l'assoluto che si riferisce solo a sè stesso, ovvero se tutto non sia relativo nel mondo del pensiero; e l'altra, rinnovata anco recentemente, se il sapere formale spogliato d'ogni obbietto determinanto sia possibile. E la soluzione che, ne pare, abbia dato Socrate a' due quesiti verso la fine del dialogo, è questa: di rincontro al puro sapere egli accenna alla relatività delle determinazioni de' numeri e delle quantità, nelle quali ogni concetto è pensato in relazione ad un altro concetto, con che, pare, aggiunga con bastante evidenza alla possibilità di concetti assoluti e di un sapere fondato nel sapere medesimo senza verun rapporto con altro; come ci sembra che sia da dedurre da quelle parole di Socrate intorno alla possibilità del discorrere d'un vedere che non abbia per oggetto il colore, ma il vedere o il non vedere medesimo, o dell'udire che non già oda il suono, ma l'udire stesso, e così seguitando del percepire, dell'appetire e del volere. Luogo questo di capitale importanza, come noi siamo perfettamente d'accordo con lo Steinhart (2); da che per esso l'antica sapienza s'avviava a quella stupenda dottrina della κοινὴ αἴσθησις che svolse Aristotele nel *De Anima* (3).

(1) Pag. 165. b.-167. b.
(2) Einleitung. Seite 287.
(3) Aristot. de Anima III. 2.

Dopo che Socrate per lunga pezza ha tenuto dietro a Critia per questa scabrosa via, è sollevata la questione, se soltanto questo saper del sapere, a cui siam giunti con tanta pena, e che finora è piuttosto ammesso che dimostrato, sia realmente una cosa sola con la sophrosyne. E con buona ragione Socrate allora dimanda a che giovi un tal sapere e che influsso abbia su le opere, da che l'assennatezza come qualunque altra virtù non ha da essere semplice teoria, ma le è essenziale d'esser pratica e di determinare all'azione morale la volontà. Onde procede che non qualsiasi saper del sapere, ma soltanto un sapere conscio di sè medesimo, ovvero del bene e del male, sia sophrosyne o assennatezza; e così no' siamo ricondotti nel dominio dell'etica, mentre nel concetto di sophrosyne abbiamo ritrovato, a così dir, due elementi, per ciò che l'abbiamo riconosciuto un sapere sciente di sè medesimo e insieme un sapere del buono; teoria e praxis insieme, come in ogni atto veramente morale.

Ma quando omai crederemmo di riparare in sicuro porto, di bel nuovo ce ne troviamo respinti (1). Chè Socrate di sua mano disfà tutta la tela già ordita: proponendo la questione come possa quel puro sapere, privo di termine, sapere del pari e il buono ed il male. Per questa ultima piega che prende il dialogo in sul finire, il lettore rimane nella stessa condizione di Carmide, che non giunge a conseguire quella formula lenitiva de' suoi malori, che gli era stata promessa in principio. Ben di frequente Platone si piace di giungere

(1) Noi avremo ben molte volte a ripetere, nel seguito de' nostri studii platonici, questa medesima confessione; la quale se riesce penosa al filosofo, non è altrettanto molesta al filologo che del dialogo platonico abbia a fondo compresa la ragione artistica.

a una specie di soluzione dubitativa, ovvero, dopo aver proposto la vera e reale soluzione del tema agitato nel dialogo, gettare quasi di sfuggita una parola che metta in dubbio la soluzione già offerta; ed anco nel Carmide noi abbiamo questa parola, che lascia tuttavia riconoscere all'attento lettore, come 'l vero pensiero platonico sia in quel detto di Critia, secondo 'l quale la sophrosyne è un sapere il bene a norma del saper del sapere. Il quale sapere del bene conscio a sè medesimo è l'anima e la vita d'ogni virtù; sì che viene a mescersi in uno con la sapienza; e così veramente la sophrosyne è medicina dell'anima, come da principio è stato annunziato.

IV.

Que' molti tra gli studiosi della dottrina platonica, che prima di questo nostro proemio avranno letto altre esposizioni del dialogo, meraviglieranno al certo della grande importanza che noi abbiam dato, forse in compagnia del solo Steinhart, al Carmide. In generale il contenuto filosofico e l'alto valore che ha per tutta quanta la dottrina platonica, non è stato preso in esame da gli espositori che ci han preceduto. Taluno, per esempio, lasciandosi condurre dalle esterne apparenze, non vide nel nostro dialogo che una conchiusione negativa (1). Altri si limitò a definirlo un esame critico di alcune definizioni della sapienza (2). Il grande Schleiermacher ben vide che nella sophrosyne del

(1) Lo Schwalbé. Oeuvr. de Platon II. 25.-28.

(2) Il Cousin. Oeuvr. de Platon. V. pag. 267. «Le but de l'Alcibiade est positif et dogmatique; celui du Charmide est purement polemique. Au fond, le Charmide est une leçon de dialectique et de modestie, et rien de plus.

nostro dialogo era posta l'ardua tesi del saper del sapere; e quindi affermò ch'esso dialogo inizii col Teeteto una serie di propri dialoghi dialettici [1]: ma non scorse, come qui sia posto in luce il momento più essenziale della sophrosyne per lo svolgimento della formula τὰ ἑαυτοῦ πράττειν ch'egli prese come un giuoco di parole con allusioni personali a Critia. Solo esternamente e superficialmente esaminò il nostro dialogo lo Stallbaum; e di qui venne ch'egli ne riponesse lo scopo nella confutazione di false idee intorno all'assennatezza e in una specie di mostra del metodo socratico [2], quasi che con quella confutazione non si ricongiungesse l'essenziale dimostrazione d'un profondo filosofema platonico. Più dirittamente C. F. Hermann [3] mise in luce i punti di connessione che ha il nostro dialogo con l'Alcibiade, il pensiero fondamentale del quale, che è la conoscenza di noi medesimi, a suo giudizio è come ripreso e rischiarato di nuovo; ma l'Hermann non ha veduto qual avanzamento abbia fatto il pensiero platonico da quella cognizione di sè stesso, a così dire, sbozzata nell'Alcibiade. La gloria di aver messo in piena luce il pensiero del Carmide appartiene allo Steinhart, del quale noi non abbiamo avuto che a seguir le vestigia.

Pe' critici negativi non avremo a spendere molte parole. Ben arditi furono l'Ast ed il Socher a negar fede al Carmide: come già dimostrarono e l'Ochmann [4] e lo stesso Schleiermacher, la sentenza dell'Ast ha in sè medesima la

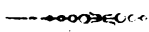
(1) Platon's Werke I. 2. 1.-8.

(2) Platon. Opera. V. 1. 81.-99.

(3) Gesch. der Plat. Philosoph. 447.-611.

(4) Joh. Ochmann: «Charmides Platonis qui fertur dialogus num sit genuinus». (Vratisl. 1827.) Questa scrittura si può dire affatto diretta contro l'Ast.

sua condanna. Chè niuno mai accetterebbe per buona critica quella che toglie fede al Carmide, perchè in esso abbia Socrate qualche tratto caratteristico che negli altri dialoghi non ha riscontro, nè nel ritratto che ce ne lasciò Senofonte; abbenchè compiano, a così dire, l'imagine platonica o certo non la sfigurino. Laddove poi ciò che al giudizio dell'Ast è non platonico, come la prova sofistica e gli scherzevoli assalti al contraddittore, ha perfetto riscontro in altri dialoghi e nel Protagora specialmente. Più grave accusa quella può parere della contraddizione. Affermò in fatti l'Ast che qui Platone abbia determinato il concetto di σωφροσύνη altrimenti da quello che ha fatto in altra scrittura; da che qui la ha uguagliata alla sapienza, mentre altrove ne ha collocato l'essenza nella perfetta armonia con sè stesso e nello imperio degli appetiti e de' desiderii (1). Ma dove l'accusa dell'Ast avesse pure il solido fondamento che le manca, non basterebbe a far accettar la sua critica, essendo notissimo a chi abbia famigliarità co' dialoghi platonici, come non vi sia sempre mantenuta la stessa formula a significare i concetti etici; se non che è a dir per di più, che la pretesa contraddizione punto non sussiste. Ella è in fatti come una qualità caratteristica del Socrate platonico assegnare quasi elemento d'una data virtù ciò che altra volta abbia dichiarato elemento d'un'altra, quasi a provare così la unità e la indivisibilità della virtù; mentre poi tutti i dialoghi etici che hanno nel Protagora la loro ultima conchiusione, si propongono in certo modo di dimostrare, come sgorghino dalla verità tutte le forme della virtù e quindi tutte ripongano nel sapere il lor fondamento. Quanto poi a' dialoghi

(1) Fedro pag. 237. Politeia III. 389. IV. 430. Convito pag. 196. e altrove.

posteriori in ordin di tempo, l'imperio di noi medesimi non è mai disgiunto dal sapere il bene, che in certo modo gli dà morale valore. Quindi se nel Carmide la moderazione sapiente è risguardata come un lato della sophrosyne, la contraddizione, su la quale l'Ast [1] ha fatto sì grande assegnamento per la sua strana tesi, affatto dileguasi; e così pur cade il fantastico edificio innalzato sovra lo stesso fondamento del Socher [2] che venne immaginando un qualunque socratico il quale, dando alla dottrina del maestro un'altra interpretazione da quella che le dava Platone, si sarebbe come proposto di scendere in gara con lui.

Intorno all'età del Carmide tutti gli espositori che ne ammisero l'autenticità, si trovarono concordi. Nè il disegno in fatti del dialogo, nè la sua forma permettono di dubitare che non sia al Liside vicinissimo; ma posteriore ad esso per chiunque dia un po' di valore al progresso e all'avanzamento nell'arte dialettica e di scrittore. Lo Schleiermacher, applicando al nostro dialogo il suo noto sistema, vide in esso e nel Lachete che segue, come due germogli i quali sarebbero rampollati dalla pianta vigorosa del Protagora e destinati a dare più largo svolgimento a' due concetti della sophrosyne e del valore, che in quello erano appena adombrati. E da tal preconcetto partendo, e' s'accostò a riconoscere nel Carmide per la maestria dello scrittore quasi

(1) Platon's Leben u. Schriften. Vedi dalla pag. 419. a. 428. Noi non abbiam creduto necessario confutare tutti gli argomenti dell'Ast dopo la dissertazione già citata dell'Ochmann e dopo i prolegomena dello Stallbaum. Ma pe' lettori che non volessero darsi la briga di consultare i libri sopra citati diremo qui, che 'l più specioso argomento a cui l'Ast ha ricorso, è che Platone, se fosse l'autore del Carmide, si sarebbe mostrato stranamente vanitoso della nobiltà della sua stirpe.

(2) Ueber Platon's Schrift. Seite 130.-37.

un'opéra del secondo periodo, o piuttosto in qualche modo quella che segna il passaggio dall' una all' altra età dello scrittore. I nostri studi sul Protagora ci hanno condotto ad un' opposta sentenza, e nel proemio a quel dialogo, capitale nella dottrina platonica, noi speriamo di dimostrare al nostro lettore, come il Carmide ed il Lachete sian quasi studi preparatorii al Protagora.

CARMIDE [1]

SOCRATE, CHEREFONTE, CRITIA
E CARMIDE.

Capo I.
Stef. vol. II.
pag. 153.

Era la sera innanzi tornato dal campo di Potidea [2], e col più gran piacere, essendone stato sì a lungo assente, i' mi recava a' consueti conversari miei [3]. E per prima entrai alla palestra di Tauréa, in faccia al tempio che è presso al porticato regale [4]; e vi trovai molta gente, qualcuno in vero a me sconosciuto, ma i più ben noti. E come mi videro entrare inaspettato, di subito chi da una parte e chi da un'altra mi salutarono da lungi; Cherefonte poi, da quel matto ch'egli è [5], saltando di mezzo a coloro co' quali trovavasi, corse a me, e presomi per la mano: o Socrate, mi dimandò, come te la sei cavata alla battaglia? Poco prima in fatti che no' partissimo, era stato a Potidea un combattimento, del quale eglino avevano intese allora allor le notizie [6]. Ond'io a lui rispondendo: così, dissi, come tu vedi.

Qua, e' riprese, son venute notizie, chè 'l combattimento sia stato molto accanito, e v'abbian trovata la morte molte persone conosciute.

E affè, diss'io, che v'hanno recato vere notizie.

Ti trovasti tu, dimandò egli, alla battaglia?

Mi vi trovai.

Ebbene, seguitò egli, mettendoti qua a sedere ce la racconta: chè al certo no' non sappiamo tutto ancora benissimo; e sì dicendo mi condusse a sedere da presso a Critia di Callescro [7]. Assisomi adunque salutai Critia e gli altri, e detti

loro tutte le notizie della campagna che mi dimandò ciascuno, chè una cosa uno, e un altro un'altra me ne dimandava.

Capo II. Come poi fummo sazi di questi tali discorsi, alla mia volta anch'io dimandai loro le notizie di qui e del presente stato della filosofia, e se tra' giovani ve n'avesse de' distinti, vuoi per sapienza o bellezza, ovvero per questa e per quella ad un 154. tempo. E Critia, volti gli occhi alle porte, vedendone entrare alcuni giovani che contrastavan tra loro, e dietro ad essi una turba che li seguitava: quanto a' be' giovani, disse, o Socrate, parmi, che tu se' per averne contezza al momento: questi qui che entrano nella palestra, son tutti precursori e amatori di quello che oggi si ritiene sopra tutti bellissimo; e già, parmi, ch'egli stesso debba esser vicino ad entrare.

E chi è desso, dimandai io, e figliuolo di chi?

Tu pur lo conosci, rispose, ma non aveva per anco raggiunto la bella età, quando partisti: Carmide di Glaucone mio zio, e per ciò mio cugino.

Per Giove che lo conosco, io risposi; non era da disprezzarsi nemmen da putto, e omai, credo, debba essere affatto addivenuto un garzone.

Or lo vedrai subito, qual egli è divenuto. E mentre e' ciò diceva, Carmide entrò.

Capo III. A me in vero per ciò non è a dare, o amico, alcun peso; ch'io per giudicar de' be' giovani conto proprio quanto una linea bianca tirata sopra una parete imbiancata [8]: a quell'età lì e' mi sembrano belli tutti quanti. Così dunque egli pure parvemi veramente mirabile per la sveltezza e la bellezza del corpo, e tutti, giudicai, fossero presi di lui, tanto li vidi colpiti e commossi dal suo primo appresentarsi. E molti altri amatori eziandio i suoi passi seguivano; nè di noi uomini era gran fatto a meravigliare, che così ne fossimo rimasti colpiti, se non che io notai che la medesima cosa accadeva anco ne' giovani, de' quali nessuno, nemmeno il più piccolo tra essi, teneva altrove volto lo sguardo, ma tutti quanti lui contemplavano, come fosse una statua [9].

Intanto Cherefonte, a me rivolgendosi, che te ne pare, disse, o Socrate, del garzone? non è egli bellissimo il volto?

Stupendamente bello, diss' io.

E pure, s' e' volesse nudarsi [10], al paragone ti sembrerebbe non bello, tanto egli è di forme perfetto.

Ed anco gli altri assentirono a quello che detto avea Cherefonte.

Per Ercole, diss' io, dev' esser ben insuperabile cotestui a quel che ne dite, se ancora una picciola cosa a lui non faccia difetto.

E quale? dimandò Critia.

Se da natura, diss' io, abbia egli sortito buona anco l' anima; e ben dovria esser così, soggiunsi, o Critia, in cotale che di vostra gente discende.

E veramente, risposemi, egli è anco in questo rispetto bello ed onesto.

Perchè dunque, ripresi, non metteremo a nudo questa parte di lui e non la contempleremo noi prima delle sue forme? certamente che raggiunta omai quell' età, egli ha vaghezza di disputare.

Da vero, Critia rispose, tanto più ch' egli è amante del sapere, e, come gli altri ed egli stesso ritiene, molto bene alla poesia disposto. 155.

Tal dono, ripres' io, Critia dolcissimo, viene in voi di ben alto, dal parentado con Solone: ma or via, chiamandolo a te, fammi conoscere il giovine; chè neppure s' e' fosse più giovinetto, nulla vi sarebbe di male a conversare con esso alla presenza di te, suo tutore e cugino.

Tu ha' ben ragione, rispose; chiamiamolo.

E subito voltosi al servo di lui: ragazzo, disse, chiama Carmide, dicendogli, com' io voglia farlo raccomandato ad un medico per lo incomodo che m' ha detto testè di soffrire. Poscia volgendosi a me, seguitò Critia: poco fa, in fatti, e' m' ha detto di soffrire, appena e' si leva al mattino, d' una certa gravezza alla testa; nè v' è nulla di male, tu finga di conoscere un qualche rimedio per la sua testa.

Nulla affatto, diss' io, sol ch' ei venga.

Verrà senza fallo, rispose.

E così accadde. Egli venne e destò molte risa, perchè ciascuno di noi che eravamo seduti, studiando a fargli posto per Capo IV.

aversela a lato, spinse indietro il suo vicino, finchè de' due che sedevano all'estremità, l'uno ebbe a levarsi in piedi e l'altro cadde rovescio. Egli venne ad assidersi tra me e Critia. E allora veramente, o carissimo, i' mi trovai in un grande imbarazzo, venendomi meno l'audacia che prima avea accolto, di poter favellare facilissimamente con esso; quando poi su la parola di Critia, ch'io m'era quel tale che conosceva il rimedio per la gravezza del capo, e' s'affisò negli occhi miei, in certo modo indescrivibile quasi per interrogarmi, mentre tutti quanti erano nella palestra, ci facevan cerchio d'intorno, in quel punto, o egregio, essendo penetrato col guardo sotto alle pieghe della sua veste (11), i' m'infiammai tutto quanto, nè più fui padron di me stesso (12), e giudicai che sapientissimo fosse in cose d'amore quel Cidia (13), che a qualcheduno indirizzandosi, in proposito d'un bel fanciullo diceva:

« Guardati, bel cerbiatto,
Al superbo lion di farti incontro
Ch'all'aspetto di lui non abbia ratto
A esser preda di morte. »

Ed allora veramente parevami essere stretto negli artigli di lui. Tuttavia com'ei mi dimandò, s'io sapessi il rimedio pel suo male alla testa, a gran pena risposi, ch'io lo sapeva.

E che è mai? dimandò egli.

Io gli risposi, che consisteva in una certa foglia, oltre alla quale v'era poi una certa canzone, che uno doveva cantare quando facesse l'applicazione di quella, e così il farmaco essere efficacissimo, dove che senza la canzone la foglia non aveva virtù alcuna.

156. Ed egli subito: i' copierò la canzone, rispose, da te.

Forse, diss'io, se tu mel persuada o no?

Ed egli ridendo: s'io te ne persuada, o Socrate.

E bene, diss'io: ma tu già mi conosci per nome?

Nè con questo, rispose, io ti fo già torto; chè non di rado in vero è parola di te tra noi giovani della stessa età, ed ancora serbo memoria, che, fanciullo essendo, t'ho veduto qui con Critia.

Ottimamente, dissi; ed io tanto più volentieri ti mostrerò,

quale sia questa canzone, della quale fin'ora i' mi sono stato dubbioso, come avrei potuto mostrarti la grande virtù. Dessa è in fatti tale, o Carmide, che non solo valga a risanare la testa; ma, come forse tu ha' sentito dire de' buoni medici, che quand'uno va ad essi pel mal d'occhi, dicono di non potersi mettere a curar gli occhi soltanto, ma dover eglino, per salvar gli occhi, curare tutta la testa; e poi che 'l credere di poter curare la testa soltanto, senza guardare a tutto il resto del corpo, è grande stoltezza; e quindi per questa ragione una dieta prescrivono e su tutto il corpo agiscono e, curando il tutto, studiano a risanare la parte [14].... Non ha' tu sentito di questi discorsi de' medici e la non va così veramente?

Certo.

E non ti par ch'eglino dicano bene e non ne accetti tu il ragionamento?

Sicurissimamente, rispose.

Sentendo ch'egli approvava, io ripresi coraggio, e ridestatomisi come un po' d'ardimento, accendendomi tutto d'un subito dissi: lo stesso, vedi, o Carmide, egli è di questa canzone; io l'ho imparata in quest'ultima spedizione da uno di que' medici traci seguaci di Zalmossi [15], de' quali si vanta che ne rendano anche immortali [16]. Quel trace adunque dicevami, che eccellenti sono i discorsi che testè ti riferiva, de' medici della Grecia; ma Zalmossi, soggiungeva egli, nostro re, e che è dio, dice ancora, che, come non possono curarsi gli occhi senza curare la testa, nè la testa senza tener conto dell'intiero corpo, così neppure può curarsi il corpo, senza aver l'occhio all'anima; e questa esser la causa, per che presso gli Elleni molti malori disconoscano i medici, non intendendo come si debba curare tutto il complesso, essendo impossibile, che, dove in esso sia male, stia poi bene la parte. Tutto in fatti, egli dice, muove dall'anima, il male come il bene, tanto pel corpo quanto per l'uomo intiero, e tutto di là defluisce, come dalla testa a gli occhi. Quest'è dunque anzi tutto e massimamente da aver in cura, se 'l capo e le altre parti del corpo vogliamo che sieno per averne bene. L'anima poi, o egregio, disse, che si curava per via di certe incantagioni; e queste incantagioni essere i buoni

Capo V.

157.

ragionamenti [17]. Da essi procedere nell'animo l'assennatezza, la quale quand'una volta vi sia e v'alberghi, più agevole addiviene procacciar la salute e alla testa e al rimanente del corpo. Questo rimedio impertanto e queste incantagioni insegnandomi, guarda bene, dissemi, tuttavia, che niuno mai non riesca a persuaderti d'applicare alla propria testa rimedio cotale, se pria, non t'abbia affidato a curar l'anima sua per le tue incantagioni. Che questo, disse, è oggi volgare errore tra gli uomini di farsi medici per l'una e non per l'altra parte [18], per la salute del corpo e non per l'assennatezza dell'animo; e ingiunsemi che da nessuno mai, per ricco, nobile e bello ch'egli si fosse, mi lasciassi persuadere a fare altrimenti; ed io, poichè gliel giurai, e m'è necessità di attenerglielo, gli ubbidirò, e dove tu voglia, secondo il precetto di quello straniero, prestar senz'altro l'anima tua alle tracie incantagioni, i' ti risanerò del tuo male al capo; ma se quello non voglia, altro più non avremo che fare, o amabile Carmide.

Capo VI. Critia sentendomi così favellare: tanto di guadagnato [19], disse, o Socrate, sarà pel giovine l'essere della testa ammalato, se fia obbligato, per causa della testa, a migliorare eziandio della mente. Io ho tuttavia a dirti, che Carmide non soltanto tra' suoi coetanei sembra, che per bella apparenza soprastia, ma eziandio per ciò, a cui tu di' che miri la incantagione: tu ha' parlato d'assennatezza, non è vero?

Appunto, diss'io.

Or dunque sappi bene, ch'e' par di gran lunga più assennato, che oggi non sieno in generale gli uomini; e che in nulla per l'età che ha raggiunto, ad altri la ceda.

E così veramente bene sta, ripresi io, che tu, o Carmide, gli altri avanzi in tutte queste cose: chè niuno, io credo, di quanti qui sono, potrebbe accennarne due altre famiglie ateniesi in tra loro congiunte, dalle quali sia da attendere migliore e più bella la prole di quelle onde tu nato sei [20]. Della paterna in fatti, quella di Critia figlio di Dropide, ci tramandaron le lodi e Anacreonte e Solone ed altri poeti, come prestante ch'ella è, per bellezza e virtù e per ogni altro bene,

158. a cui si dia nome di felicità; ed ugualmente per quella ezian-

diò della madre: di Pirilampo tuo zio niuno, dicesi, che fosse nel continente più bello e più nobile a vedersi, quante volte fosse mandato oratore o al gran re o ad altri del continente, nè poi la sua casa in nulla all'altra cedeva. Or tu nato di tali, giusto è che in ogni cosa primeggi. E già per quel che ne vediamo all'aspetto, figliuolo di Glaucone carissimo, par, tu non sia per far torto ad alcuno de' tuoi maggiori; che se poi anco per l'assennatezza e pel resto tu abbia da natura, come costui dice, buone disposizioni, intieramente avventurato, diss'io, t' ha generato la madre, o Carmide diletto.

Così è di fatto.

E se tu già possegga, come dice qui Critia, buon senno, e tu sia abbastanza assennato, più affatto non ti cale delle incantagioni di Zalmossi o di quelle d'Abari [21] l'iperboreo, ma subito ti si potrebbe amministrare il farmaco per la testa. Dove che se fosse a credere, tu ne difettassi ancora prima d'amministrarti il farmaco, sarebber da usare le incantagioni. Tu stesso dunque or mi di', se confermi quello che costui ha detto, e se tu pensi possedere di già buon senno abbastanza, ovvero esserne ancora in difetto?

Allora, facendosi tutto rosso, anco più bello in sul subito apparve Carmide, chè alla sua giovinezza bene si conveniva il rossor pudibondo; poscia non insensatamente rispose: in sul momento, disse, non essergli agevole nè consentire, nè diniegare la dimanda fattagli. Chè s'io dicessi di non esser assennato, diss'egli, sarebbe in vero grande stoltezza confessarlo da sè medesimo, e poi anche darei una smentita qui a Critia e ad altri molti, a' quali sembra che assennato io sia, com'egli ha detto; dove all'incontro io l'affermassi e me ne dessi lode, forse parrebbe arroganza. E così io non mi so, che t'abbia a rispondere.

Appunto come si conveniva, replicai io, parmi, o Carmide, che tu abbia parlato; ed ora io credo, sia insieme da ricercare, se tu possegga veramente o no quel ch'io addimando, e così tu non sia astretto a dire ciò che non vuoi, nè io appresti la medicina senza aver bene esaminato da prima. Se così dunque t'aggrada, io farò teco la indagine; se no, lasciamol'andare.

No, ch'anzi, rispose, m'è graditissima cosa; e come tu credi poter meglio fare la indagine, per quella via ti metti.

Capo VII. Così in vero, ripresi io, parmi che la ricerca possa ottimamente riuscire. Questo è certo che se in te è assennatezza, 159. tu ha' da avere d'essa un qualche concetto. Chè necessariamente in te essendo, se pur v'ha veramente, dee un qualche sentimento destarti, dal quale ti venga poi d'essa il concetto di che cosa sia e quale l'assennatezza si sia: nol credi tu?

Io sì, rispose, lo credo.

Or dunque quest' istesso concetto, da che tu sai parlar greco, credi forse che non sapresti significare quale ti si appresenta?

Forse sì, rispose.

Affinchè dunque conghietturiamo, se in te si trovi o no, di' su, ripresi io, che cosa pensi nella mente tua che l'assennatezza si sia?

Ed egli in su le prime si peritava, nè voleva dare risposta; in appresso poi disse, come l'assennatezza sembrassegli consistere in ciò che uno faccia tutti i suoi atti con bell'ordine e tranquillamente, e così nel camminar per le strade e nel conversare e in tutto 'l resto. E per ciò in generale a me sembra, che quello che tu mi dimandi, sia come una specie di lenta tranquillità.

Che forse, io ripresi, ti par egli d'aver rettamente risposto? sì, dicono, è vero, o Carmide, che i tranquilli sieno assennati: ma vediamo, se con ciò dicano cosa che senso abbia. Dimmi in fatti, il buon senno non è nel numero delle cose belle?

Certamente, rispose.

Or di', in una scuola di grammatista ch'è egli più bello di scrivere le lettere prontamente, ovver con lentezza?

Prontamente.

E quanto al leggere, che è più bello di leggere correntemente, ovver con lentezza?

Correntemente.

E così pure di certo toccar la cetra con franchezza e lottare con impeto è molto più bello che non rimessamente e con lentezza?

Certo.

E di', non sarà a far l'istesso giudizio per l'esercizio del pugilato e del pancrazio?

Sicuramente.

Correre dunque e saltare e fare tutti gli esercizi del corpo con impeto e celerità, non è egli farli appunto in bel modo, e all'incontro lentamente e con tranquillità, non è farli in modo sconveniente?

E' pare.

E' ci par dunque, ripresi io, che quanto al corpo non la lentezza tranquilla, ma la massima celerità e l'impeto sian bellissimi. Non è vero?

Appunto.

Eppure, l'assennatezza era una qualche cosa di bello?

Sì.

Pel corpo pertanto non la lentezza tranquilla, ma la pronta celerità saria dunque più vicina al buon senno, se desso è qualche cosa di bello.

Sembra, diss'egli.

Ed ancora: ripresi io, imparar prontamente, è più bello che difficilmente imparare?

L'imparar prontamente.

Ma l'imparar prontamente non è desso imparare celeremente, dove che difficilmente è imparare con tranquillità e lentezza?

Sì.

Ed ammaestrare altrui celeremente e molto innanzi, non è più bello che ammaestrarlo con tranquillità e lentezza?

Sì.

E più; che è più bello ricordarsi e rammentare una cosa con tranquillità e lentamente, ovvero subito e con prontezza?

Subito, rispose, e con prontezza.

L'acutezza d'ingegno quindi, non è ella piuttosto una certa celerità dell'animo, e non già tardanza? 160.

Veramente sì.

E lo intendere ciò che si dica nella scuola del grammatista e del citarista e da per tutto non già quanto più lentamen-

te, ma anzi quanto più prontamente, non è ella cosa bellissima?

Sicuro.

Che anzi nelle investigazioni dell'anima e nello interno consultare non credo già che meriti lode, chi sia lentissimo e a gran pena riesca a deliberare od a ritrovare quello che in sè cerca, ma anzi chi ciò faccia con facilità e prontezza.

Egli è appunto così, soggiunse.

Ma che dunque in tutto, diss'io, o Carmide, e per ciò che attiene all'anima, e per ciò che concerne il corpo, gli atti compiuti con celerità e prontamente più belli ci sembrano che non quelli con lentezza fatti e tranquillità?

Egli è a temere, non sia così veramente, rispose.

Dunque il buon senno non potrà essere una certa specie di tranquilla lentezza, nè una vita lentamente spesa saprebb'essere saggia, secondo questo ragionamento, chè saggia essendo, la dovrebbe pure esser bella. Un de' due casi in fatti: o che le azioni lente non ci appariscono mai, o sol raramente più belle delle pronte e delle ardite nella vita; ovvero, se anco gli atti lentissimamente compiuti, quanto alla bellezza, per nulla inferiori fossero a' pronti e celeri, neppure in tal caso, o diletto, il buon senno consisterebbe nell'agir lentamente più tosto che prontamente e celeremente, vuoi ne' moti, vuoi nel parlare od in ogni altro atto; nè per questo la vita tranquilla saprebbe per nulla esser più saggia di quella non tranquilla [22], mentre nell'antecedente discorso fu fermato tra noi, che l'assennatezza entri nel numero delle cose belle; e tali apparire ci possono non meno gli atti pronti che i tardi.

Dirittamente in vero, parmi, o Socrate, che tu abbia parlato.

Capo VIII. Or dunque di nuovo, o Carmide, ripresi io, vieppiù aguzzando la mente e approfondendo in te stesso lo sguardo, considerato qual'essa ti renda l'assennatezza che tu possiedi, e quale essendo ella stessa ti renda tale, e poi tutte queste considerazioni riassumendo, di' su prontamente, che cosa ti par che la sia.

Ed egli, indugiando alcun poco a rispondere, e affatto come un uomo, meditando in fra sè: parmi, risposo, che il buon

senno faccia sentire la vergogna all'uomo e faccialo divenir rosso, onde, mi pare, che lo stesso sia che il pudore.

Ma, e non ha' tu di già ammesso che 'l senno sia bello?

Sì certo, rispose.

E gli uomini onesti non sono eglino pure saggi?

Sì.

E sarebbe egli buono ciò che non rendesse gli altri pur buoni?

No certo. 161.

Dunque esso è non soltanto bello, ma anco buono.

Parmi.

E che dunque? non credi tu allora che dica bene Omero [23] là dove dice:

« A cui nel fondo
Dell'inopia cascò, nuoce il pudore? »

Io sì, rispose.

E' par dunque che 'l pudore sia buono e non buono.

E' pare.

L'assennatezza all'incontro è buona, per ciò che la fa buoni quelli in cui si trova, e non già cattivi.

Veramente anco a me pare che sia così, come dici.

Così dunque l'assennatezza non potrebbe mai consistere nel pudore, s'ella è un bene, dove che il pudore non è più un bene che un male.

Capo IX.

Parmi veramente, o Socrate, che tutto questo ragionamento sia condotto a dovere; ma or tu vogli fare intorno al buon senno quest'altra considerazione: chè appunto in questo momento mi viene in memoria d'aver sentito dire a taluno, come il buon senno consista nel fare la propria parte [24]; guarda tu dunque, se ti pare che chi disse ciò, ragionasse diritto.

Ed io: o il cattivello, dissi, ciò hai certamente inteso qui da Critia o da qualche altro sapiente.

Può darsi, disse Critia, da qualcun altro; non certo da me.

Ma che monta, o Socrate, soggiunse Carmide, da chi l'abbia inteso?

Niente affatto, diss'io: chè non già è da considerare chi l'abbia detto, ma se sia detto con verità o no.

Ora sì che tu parli bene, diss'egli.

Ma per Giove, ripresi io, sa' tu, che se noi riusciremo ad intendere che cosa questo significhi, sarà proprio una meraviglia; e' mi par quasi un indovinello.

E perchè mai? dimandò.

Perchè, rispos' io, non già secondo che suonavano le parole, pensò nella sua mente chi disse che l'assennatezza stia nel fare il fatto suo. Non credi tu che faccia una qualche cosa il grammatista, allor che legga o scriva?

Io mi penso che sì veramente, rispose.

E ti par egli che il grammatista legga o scriva soltanto il suo nome, ovvero insegni a voi fanciulli non meno a scrivere i nomi degl' inimici, che i vostri propri e que' degli amici?

Tutti ugualmente.

Che dunque vo' facevate per ciò il fatto altrui, e così adoperando non eravate assennati?

No davvero.

Ma e pure vo' non facevate il fatto vostro, se leggere e scrivere vuol dire far qualche cosa.

Certo, così è.

E così pur risanare curando, edificare, tessere, e con qualsivoglia arte far che che sia de' lavori d'arte, certamente egli è far qualche cosa.

Sicuramente.

E che dunque, seguitai io, ti par egli che sarebbe una buona provvigione per una città, quella che facesse comandamento a ciascuno di tessere e di lavare la sua propria veste, di cu- 162. cirsi le scarpe, e pel vaso da unguento, per la stregghia e per tutte le altre cose di questa stessa ragione non toccare mai alle altrui, ma solo le proprie e di sua mano fatte?

A me pare che no, quegli rispose.

Ma pure, essendo un'assennata provvigione, la sarebbe una provvigione di buon governo.

E come no? diss'egli.

Dunque, ripresi io, fare di tali cose e quindi fare i propri fatti la non sarebbe assennatezza.

E' non pare.

E' parlò dunque furbescamente, come pare, secondo ch'io ho detto testè, chi disse che fare i fatti suoi sia assennatezza; nè davvero e' dovette essere un semplicione; di', o Carmide, l'ha' tu forse sentito dire a uno stolto?

No da vero, ch'e' passava anzi per un sapiente.

A me, vedi, mi pare ch'egli abbia proposto affatto affatto un indovinello, essendo difficile intendere, che cosa voglia dir veramente quel suo fare i fatti propri.

Forse, rispose.

Che cosa dunque potrebbe voler dire fare i propri fatti? sapresti dirmelo?

Io no, per Giove, che non lo so, disse egli; ma forse non è impossibile che non sapesse che cosa voleva dir chi lo disse. E così dicendo sorrise e guardò Critia.

Capo X.

Critia già da un pezzo era a vedere che non stava più alle mosse, pel gran desiderio di far mostra di sè dinanzi a Carmide e a gli altri astanti; e a gran pena essendosi contenuto per l'innanzi, allora non era proprio più buon di tenersi. Così mi si faceva subito aperto, quello ch'io avea sospettato, che da Critia aveva Carmide intesa quella tale definizione della assennatezza. D'altra parte Carmide non volendo dar da sè la ragione della sua risposta, ma bramando che la desse lui stesso, lo eccitava e faceva segno ch'e' fosse convinto; ma quegli, da sua parte, non sel toglieva in pace, anzi sembravami se ne adirasse, come un poeta fa con l'attore che reciti male i suoi canti.

Per ciò, datagli una guardataccia, si fece a dire: così dunque tu ritieni, o Carmide, che per ciò che non sai tu quello si volesse dire, chi stabilì che l'assennatezza consiste nel fare il fatto proprio, nemmeno sel sapesse lui stesso?

Ma, il mio ottimo Critia, diss'io, la non è poi la gran meraviglia ch'e' l'ignori all'età che ha; sì bene è naturale, lo sappia tu per cagion dell'età tua e dello studio che v'hai posto d'intorno. E perciò, se tu ammetti che l'assennatezza sia quello che ha detto costui, ed entri meco in colloquio, con gran piacere torrò teco in esame, se ciò sia detto secondo verità o no.

Ma io l'ammetto perfettamente e son pronto a risponderti.

Ottimamente, diss'io; or dunque dimmi, se tu se' d'accordo

in ciò ch'io dimandava or ora, che cioè tutti quanti gli artefici facciano qualche cosa.

Io sì.

Ebbene, ti sembra forse ch'eglino facciano le cose loro proprie, ovvero anche quelle degli altri?

163. Anco quelle degli altri.

E fan essi prova di senno, non facendo le cose loro soltanto?

E perchè no? rispose.

Così anco per me, rispos'io: ma pon mente, se ciò non rechi disturbo a chi, dopo aver stabilito che l'assennatezza consiste nel fare il fatto proprio, dica poi che nulla impedisce, sieno assennati anco quelli che lavoran per gli altri.

Certo, io questo accordai, che operino assennatamente quelli che lavoran per gli altri; ma che forse io dissi que' che fanno?

Ed io allora: di' un po', lavorare e fare non di' tu sia l'istessa cosa?

No da vero, rispose: e neppure fabbricare e fare. Ho in fatti imparato da Esiodo [25], che non vien dal lavoro, com'e' dice, vergogna. Credi tu in fatti che s'egli avesse cotali atti appellato lavori, e confuso insieme il fare e 'l lavorare per gli altri, come ora tu dici, avrebbe potuto affermare, non venga vergogna dal rassettar calzature [26], o dal tener taberna [27], o dal far di sè stesso mercato? [28] Di certo che ciò non può credersi, o Socrate, ma egli ha ben dovuto distinguere, io penso, il fare dall'operare e dal lavorare, e 'l fatto tornare talvolta a vergogna, quando non sia conforme a bellezza, ma non mai tornar di vergogna il lavoro: e quindi chiamò lavori i buoni ed utili effetti, ed azioni ed operazioni tutti gli altri atti. Bisogna poi anco dire, che egli giudicasse cotali soltanto gli atti propri e tutti gli alieni nocevoli: e così giova credere, che Esiodo e chiunque altro abbia fior d'intelletto, stimi assennato chi fa ciò che gli spetta.

Capo XI. O Critia, diss'io allora, sino dal bel principio del tuo discorso ho presso a poco capito, che tu chiami bene tutto ciò che ci è proprio e particolare a ciascuno, ed atti tutto ciò che fanno gli uomini da bene; imperocchè io ho sentito da Prodico [29] infinite distinzioni del significato delle parole. Ma io ti

lascerò facoltà d'usare del valore delle parole a tua posta, sol che tu ne dichiari, in che senso le prendi. Or dunque di bel nuovo sin dal principio prendi a definire un po' più chiaramente. L'atto, o, come ti piaccia meglio chiamarlo, l'effetto prodotto da gli uomini da bene, di' tu che sia assennatezza?

Io sì, rispose.

Dunque non è assennato chi fa 'l male, ma solo chi faccia il bene.

E a te, diss'egli, o egregio, non pare così?

Non te n'importi, diss'io; ch'ora no' non guardiamo a quello che ne pare a me, ma a quello che dici tu.

Io pertanto, soggiunse, chi non faccia 'l bene ma 'l male, nego, sia saggio; tale affermo all'incontro chi faccia il bene e non il male; imperocchè nella condotta degli uomini probi apertamente io riconosco l'assennatezza.

E nessuna difficoltà, diss'io, ti si appresenta, che tu non dia nel vero; questo sì m'importa sapere, se tu ritenga, che gli uomini assennati non sappiano d'esser tali. 164.

Ma io ritengo che no, risposemi.

Ma e non ha' tu detto, ripresi, poco prima, che nulla osta, perchè sieno assennati gli artieri, sebbene facciano per gli altri?

Si disse sì, rispose, ma questo che monta?

Oh nulla; ma di', se ti pare che un medico risanando qualcuno, faccia cosa utile a sè medesimo e a colui che risani?

A me sì.

Dunque fa la parte sua chi faccia così?

Certo.

E chi faccia 'l debito suo, non è egli saggio?

È saggio sicuro.

E al medico forse è necessità di conoscere, quand'e' curi con vantaggio e quando no? e così pure ad ogni operaio, quando sia per aver profitto dal lavoro che fa e quando no?

Forse no.

Dunque il medico, ripresi io, talvolta facendo una cura vantaggiosa o dannosa, ignora ciò che si faccia egli stesso; abbenchè facendola vantaggiosa, come il tuo discorso parla, opera assennatamente: non ha' tu detto così?

Io sì.

E dunque, come pare, talvolta con avvantaggio operando, assennatamente opera e fa prova d'esser saggio, ma ignora d'esser saggio egli stesso.

Capo XII. Ma no, o Socrate, che così non dev'essere, rispose Critia, e se tu creda che da alcuna delle miè premesse, necessariamente questo discenda, i' vorrei piuttosto ritrattarla; nè sentirei già vergogna di non aver ragionato diritto, anzi che conceder mai chè sia saggio un uomo, il quale disconosca sè stesso. Che anzi io son quasi per dire, l'assennatezza stia nel conoscer sè stesso e vo' d'accordo con chi pose questa inscrizione sull'alto del tempio di Delfo. Imperocchè la mi sembra eziandio là posta quella inscrizione come appunto un'allocuzione dal dio rivolta a chi entra, in vece del nostro saluto volgare salve; chè 'l salve non sarebbe stato il saluto a lui conveniente, non essendo già 'l caso d'augurarsi scambievolmente, ma d'essere assennati. Così pertanto, il dio s'indirizza a chi accede al suo tempio, alcun poco diversamente da quello che gli uomini fanno in tra loro, com'io credo pensasse chi pose quella inscrizione; ed a chiunque entra, altro veramente non dice se non questo: sii saggio. Un po' enimmaticamente in vero, come si conviene ad un vate, e' lo dice; imperciocchè, che sieno la cosa medesima *conosci te stesso* e *sii saggio*, come quelle parole significano ed io affermo, altri forse potrebbe non credere, e giudicarle di-165. verse; come, a me pare, che giudicato abbian coloro, i quali più tardi consacrarono quest'altre inscrizioni: « *nulla di troppo* »[30]: e « *malleva per altri e la ruina t'è presso* »[31]. Ch'eglino in fatti avendo preso « *conosci te stesso* » per un consiglio e non già per un'allocuzione del dio a chi entra, eglino stessi credendo di dare non meno utili consigli, quelle loro inscrizioni v'apposero. Ecco poi ora, o Socrate, perchè io tutto questo discorso ti ho fatto: io t'ammetto tutti i precedenti: forse che tu meglio di me ne ragioni, ed io forse meglio di te; certo è tuttavia, che nulla è riuscito chiarissimamente manifesto di quello che detto abbiamo; ma adesso i' mi vo' bene far disputa teco, se tu non m'ammetta, che l'assennatezza consiste nel conoscere sè medesimo.

Capo XIII.

Ma, io ripresi, o Critia, tu ti comporti a mio rispetto, quasi com' io dicessi di sapere ciò di cui t' interrogo, e dipendesse da me, solo ch' io lo volessi, l' esser d'accordo; ma e' non è già così, ch' io la questione proposta teco cerco d' investigare mai sempre, per ciò ch' io l' ignoro: poi avendola investigata, se sia o no d' accordo, i' vengo a significarti. Ma ora aspetta, in sino a che io abbia fatto il mio esame.

Esamina pure a tua posta, diss' egli.

E sì, replicai, ch' or io vengo al mio esame. Se 'l senno in fatti è nel conoscere qualche cosa, manifesto è ch' esso dev' essere una cognizione e cognizione di qualche cosa: no forse?

È, rispose egli, e di sè stesso.

La medicina eziandio, dimandai, non è ella la cognizione di ciò che è sano?

Sicuramente.

Se pertanto tu mi dimandassi, seguitai io, la medicina, essendo la cognizione di ciò che è sano, a che cosa ci è utile e che efficacia ha; i' ti risponderei, che ha utilità non lieve, da che ci dà quella gran bella cosa che è la salute, se ti piaccia accettare tale risposta.

Ben l' accetto.

E ancora se mi dimandassi: la ingegneria, la quale è l'arte delle costruzioni, che opere dirò io che la faccia; i' ti direi le costruzioni; e lo stesso anco delle altre arti. Egli è dunque mestieri, che tu anco in proposito dell' assennatezza, da che dici la sia la cognizione di sè medesimo, a questa interrogazione possa rispondermi: o Critia, l' assennatezza, essendo la cognizione di sè medesimo, che bell' opera ci fa ella e degna d' essere ricordata? su via, mi rispondi.

Ma tu, Socrate mio, replicò egli, non vai diritto nella ricerca; imperciocchè questa la non è una cognizione della stessa natura dell' altre, come nemmen le altre in tra loro: e tu fa' la ricerca come s' elleno fossero uguali. Ed in vero dimmi l' effetto dell' arte di calcolare e della geometria: è egli forse quale la costruzione d' un edificio per la ingegneria, o per l'arte tessile un vestito, od altrettali opere che ognuno potrebbe citare

166. di molte arti? sa' tu anco di queste accennarmi un qualche effetto cotale? ah! che tu non sarai da tanto.

Ed io allora: tu di' vero, risposi; ma ben posso mostrarti cadauna di queste scienze la scienza di che ella sia, ciò che differisce dalla scienza medesima; per esempio, il calcolo è la scienza del pari e del dispari e delle relazioni delle quantità in loro stesse e tra loro. No?

Sicuramente, rispose.

E bene, il numero pari e il numero dispari non sono altra cosa al certo che 'l calcolo? Come no? E così anco la statica è la cognizione del peso de' gravi e de' men gravi; ma pure altra cosa è il grave e il leggero dalla statica stessa. Non sei tu d'accordo?

Io sì.

Di' su dunque, anco l'assennatezza di che cosa sia cognizione, e come poi ciò, ond'è la cognizione, sia diverso dall'assennatezza medesima?

Capo XIV. Eccoci al punto, disse, o Socrate: di ricerca in ricerca tu se' giunto a questo capo, in che l'assennatezza differisce dalle altre cognizioni tutte, mentre tu cerchi una qualche simiglianza d'essa con l'altre. Ma la cosa non è così; chè dove le altre son cognizioni di qualche cosa di diverso e non di loro medesime, questa sola è invece cognizione delle altre cognizioni e insieme di sè medesima. Nè è già pericolo che questo ti sia sfuggito; ma, sì credo, tu faccia quello che avevi detto di non fare, ti sia cioè messo a ribattermi, lasciando andar l'argomento di cui si tratta.

Come? diss'io, credi tu dunque che s'io ti ribatto, per qualche altra cagione forse lo faccia, anzi che per iscrutare io medesimo quel che mi dica, pel timore che, senza avvedermene, i' non creda di sapere una cosa e poi non la sappia? Or dunque io ti dirò schietto, che se ciò faccio di scrutare con la massima diligenza il mio dire, io lo fo per me stesso e forse anche per alcuni altri che mi son famigliari. Chè non credi tu, sia un bene comune a presso che gli uomini tutti si faccia manifesta la verità delle cose qual ella è?

È ben grande, rispose, o Socrate.

Su dunque, fa animo, ripresi io, o dolcissimo, e rispondi come meglio ti pare, alle dimande, senza curarti, se sia Critia o Socrate, che ribatte; ma, ponendo mente a ciò che viene discorso, guarda a che la discussione riesca.

E bene, rispose, farò come dici, chè a me sembra, tu parli giusto.

Di' dunque, ripresi io, quello che tu pensi in proposito dell' assennatezza.

Io dico pertanto, e' rispose, che sola questa in tra tutte le altre è cognizione di sè medesima e delle altre cognizioni tutte. Capo XV.

Che forse, ripresi io, s'ella è cognizione della cognizione, potria esser pure della ignoranza?

Sicuramente, rispose.

Solo dunque chi assennato sia, conoscerà sè medesimo e sarà abile di ricercare che si trovi a sapere e che no, ed ugualmente potrà far disamina anco degli altri, ciò che uno sappia o si creda sapere, e se veramente sappia, ovvero s'e' creda sapere e non sappia; ma non già altri così. Esser dunque assennato e l'assennatezza sta nel conoscere sè medesimo, o nel sapere ciò che uno sa e non sa; è egli forse ciò che tu dici? 167.

Appunto, rispose.

Da capo dunque, replicai, per la terza volta, alla gloria di Giove Salvatore [32], ricominciamo a considerare per primo, se sia possibile ch'ella consista in ciò che uno sappia quel che egli sa e non sa; e poi, se pur si possa, quale utilità ci verrebbe dal saper ciò.

Egli è appunto questo, rispose, che bisogna considerare.

Or dunque via, diss'io, o Critia, guarda un po', se tu non possa cavartene meglio di me; ch'io mi trovo in imbroglio, e perchè mi vi trovi, te l'ho io a dire?

Certo che sì, risposemi.

Vedi, s'egli è veramente come tu ha' detto, che altro mai saria questa scienza, se non la scienza di sè medesima e delle altre scienze, e ad un tempo la scienza della ignoranza ella stessa?

Appunto.

Ve' pertanto, o amico, che sorta d'assurdo no' ci mettiamo a dire; e' ti parrebbe affatto impossibile, io penso, se ti provassi a fare tale ricerca sovr'altri argomenti.

Come pertanto e in che?

Ecco 'l caso: pensi tu, che ti potrebbe parere una vista quella che non fosse vista delle cose che altre viste veggono, ma pur fosse vista di sè medesima e ugualmente di tutto ciò che vista non sia, e poi, essendo pure vista, non vedesse 'l colore, ma sè medesima e le altre viste; ti par egli che qualche cosa di simile sia possibile?

Per Giove no, parmi che no.

E un udito che non udisse voce alcuna, ma sè stesso udisse e l'udito degli altri ed eziandio quello che non sia udito?

Nemmeno questo.

In una parola, guarda tu, se fra tutti i sensi ti sembri che uno ve n'abbia, il quale sia senso di sè medesimo e degli altri sensi, e pur nulla senta di ciò che sentono gli altri sensi?

Parmi che no.

E desiderio ti par egli che v'abbia, il quale non sia desiderio d'alcun diletto, ma sì desiderio di sè medesimo e d'altri desiderii?

No certo.

E nemmeno atto di volontà, com'io penso, che non voglia alcun bene, ma voglia sè stesso ed altri atti di volontà.

Nemmeno.

E diresti che possa darsi un amore, che non sia amore di qualche cosa di bello, ma amor di sè stesso e d'altri amori?

Io no, rispose.

E immagineresti un timore che tema sè stesso ed altri timori, e poi non tema nemmen una di quelle cose che sono paurose?

168. I' non l'ho mai immaginato, rispose.

E un'opinione d'altre opinioni e di sè stessa, ma che non sia affatto opinione di ciò che è obbietto delle altre opinioni?

Neppure.

Ma non è egli vero che no' parliamo ora di una scienza cotale, la quale non è scienza di verun obbietto in particolare, ma scienza di sè medesima e d'altre scienze?

L'abbiamo detto veramente.

E non è dunque la cosa ben strana, se la è così? Ma non vogliamo per anco decidere, se sia così, e piuttosto, se sia, vogliamo ancora considerare.

Tu di' bene.

Or via dunque; è ella questa scienza, scienza di qualche cosa, ed ha ella una qualche sua proprietà? ovvero no? Capo XVI.

Sicuramente.

In fatti non diciam noi che una cosa più grande ha la proprietà d'esser più grande d'un'altra?

Così è.

E d'una cioè più piccola, s'ella è la più grande.

Per forza.

E se no' trovassimo un che più grande di altre cose più grandi e di sè stesso, ma che tuttavia non soverchiasse in grandezza ciò che soverchiano le cose ch'esso stesso soverchia, e' non sarebbe appunto il caso che pur essendo maggior di sè stesso, e' fosse eziandio di sè stesso minore? ti par egli che no?

Certo, o Socrate, che di necessità, rispose, e' dovrebb'esser così.

Ed anco se una qualche cosa fosse il duplo di altri dupli e di sè stessa, bisognerebbe che essa medesima e gli altri dupli fossero delle metà a suo rispetto, non dandosi duplo se non della metà respettiva.

È vero.

Ciò dunque che avanzi sè medesimo, sarà eziandio minor di sè stesso; e quindi se più grave, eziandio più leggiero; se più vecchio, anco più giovine, e così pure di tutto 'l resto che abbia la proprietà di riportarsi a sè stesso, per ciò che e' non dovrà avere in sè quello a cui ha la proprietà di riportarsi? E mi spiego: l'udito, ad esempio, diciamo, non d'altro è udito se non della voce; è vero?

Certo.

Se dunque l'udito udisse sè stesso, udrebbe la voce che avesse in sè stesso: altrimenti e' non potrebbe udire.

Per forza di necessità.

E così pur anco la vista, o egregio, s'ella avrà da veder sè

medesima, di necessità che dovrà avere un colore; chè nulla la vista può veder d'incoloro.

In niun modo.

Tu vedi dunque, o Critia, che degli esempi che abbiamo presi, per alcuni sembra affatto impossibile, e per gli altri è da dare ben poca fede che le cose abbiano la proprietà di riportarsi a loro medesime: quanto alla grandezza ed al numero e a tutte le cose di questo genere ciò non può darsi; non è vero?

Certo.

D'altra parte per l'udito e la vista, e 'l movimento che facesse muovere sè medesimo, e 'l calore che sè medesimo riscaldasse, e per le altre cose di questo genere sarebbe malagevole a credersi per alcuni, ma non così forse per gli altri.

169. E qui proprio, amico mio, è mestieri d'un uomo d'eletto ingegno, perchè possa per opportune distinzioni spiegare, se in generale niuna delle cose che esistono, abbia da natura la proprietà di riportarsi a sè stessa, ovvero ad altro termine; o se l'abbiano alcune ed altre no; e dove ve ne abbiano che a sè si riportino, se sia del numero di queste la scienza, in cui noi abbiamo riposto l'assennatezza. Io, quanto a me, non mi credo da tanto di fare di tali distinzioni, e per ciò affermar non saprei, se sia possibile, che v'abbia una scienza della scienza, nè, quello che più importa, io ammetterei, che tale sia l'assennatezza, se prima non togliessi ad esaminare, s'ella, dove sia tale, ci possa essere utile o no. Prevedo certo che l'assennatezza esser debba qualche cosa d'utile e di buono: ma tu su, figliuol di Callescro, da che ritieni che l'assennatezza sia la scienza della scienza ed eziandio anco dell'ignoranza, anzi tutto fa' prova di dimostrare quello ch'io diceva testè sia possibile [31], e in appresso, oltre che possibile, che sia anco utile; e allora forse tu mi lascerai soddisfatto e persuaso di quello che su l'assennatezza tu dici.

Capo XVII. E Critia a sentir ciò, vedendo me in dubbio, come accade che quelli, i quali veggono altri sbadigliare di faccia, sian presi dallo stesso incomodo, parvemi che pur egli dal dubitare mio si trovasse forzato a lasciarsi prender dal dubbio. E come quegli che era uso ad esser ricoperto sempre di lodi, si ver-

gognava degli astanti, nè volea confessarmi ch' egli non era buono a spiegare ciò a cui l'aveva invitato, e quindi, a cuoprire la esitazione sua, non dicea nulla di chiaro. Allora io, perchè il ragionamento procedesse oltre, mi feci a dire: ebbene, o Critia, se così ti piace, lasciamo andare omài, se possa darsi una scienza della scienza; un'altra volta ricercheremo, se sì o se no; ma su via ora guardiamo, se a questo massimamente potessimo riuscire, come possa darsi che uno sappia e ciò che sa e ciò che non sa; imperocchè noi abbiamo già detto che in ciò stia il conoscer sè stesso e l'avere buon senno. Non è così?

Sicuramente, rispose, ed è conseguente senza alcun dubbio, o Socrate. Chè quand' uno possiede la scienza, la quale conosce sè stessa, si trova nella condizione medesima di chiunque qualche cosa possegga: come in fatti se uno possiede la velocità, è veloce, e se la bellezza, bello, e se la cognizione, conoscente; così appunto se uno possegga la cognizione stessa della cognizione, e' si troverà ad essere conoscente di sè stesso egli stesso.

Non è già questo, ripresi, onde io dubiti, che cioè quand' uno abbia ciò per cui conosca sè stesso, e' non abbia poi a conoscer sè stesso; ma sì come chi ciò abbia, debba di necessità sapere e quello che sa e quello che non sa.

Perchè, o Socrate, questo è lo stesso che quello. 170.

Forse, risposi; ma, ti parrà probabilmente ch' io rimanga sempre al medesimo punto; or io non intendo, come la sia una cosa medesima sapere ciò che uno sa e ciò che non sa.

Come ragioni tu? dimandò egli.

Ecco, io così ragiono, risposi: la scienza della scienza quale altra mai distinzione sarà ella abile a fare, se non quest' una che, cioè de' due casi, l'uno è scienza e l'altro ignoranza?

No, soltanto questa.

È egli dunque lo stesso sapere o no di medicina, e sapere o non saper di giustizia?

No da vero; ma nel primo caso abbiamo la medicina, e la ragione di Stato nell'altro; ma nell'opposto niente altro se non la scienza.

E no? se uno pertanto non s'intenda nè di medicina, nè della giustizia, ma possegga solamente la scienza, per ciò solo

ch'e' sappia d'essa, probabilmente e quanto a sè e quanto a gli altri, e' saprebbe di saper qualche cosa e di possedere una qualche scienza: non è così?

Certo.

Che cosa sia poi ciò ch'e' sa, come lo apprenderà egli per via di questa medesima scienza? quello che giova alla sanità e' lo apprende dalla medicina, ma non già dall'assennatezza; l'armonia dalla musica e non dall'assennatezza; e così pure dall'arte delle costruzioni e non già dall'assennatezza quello che attiene al costruire, e così eziandio di tutto il resto: non è vero?

E' pare.

L'assennatezza pertanto, s'ella è solamente la scienza delle scienze, come saprà di conoscere ciò che attiene àlla sanità del corpo, o ciò che all'arte del costruire?

Per nessun modo.

Non saprà dunque ciò ch'e' sa, questo ignorando, ma solamente ch'e' sa.

Pare.

Capo XVIII. Quindi l'essere assennato e l'assennatezza non è già nel sapere ciò che uno sa; ma, come pare, nel sapere e non sapere soltanto.

Pare che sia così.

Nè dunque, chi sia tale, varrà a distinguere, se chi dica di sapere una qualche cosa, veramente la sappia, o non la sappia; ma ciò solo, come pare, conoscerà, ch'e' possiede una qualche cognizione; ma di che poi questa cognizione sia, l'assennatezza non varrà a fargli sapere.

Sembra che no.

Nè quindi chi s'infinga d'esser medico e non sia, potrà discernere da chi veramente sia tale, nè così pure verun altro di que' che sanno da que' che non sanno. Ma da questo punto prendiamo a fare considerazione: se un uomo assennato, o chi altri si sia, propongasi di conoscere chi sia medico veramente e chi no, e' non farà certo altrimenti che così: e' discuterà, non è vero, con essolui di medicina? in fatti, come detto abbiamo, il medico di nient'altro s'intende, se non della sanità e delle malattie. E non è così?

Così appunto.

Ma di scienza e' non sa un bel nulla, perchè questa noi l'abbiamo attribuita alla assennatezza sola.

Sì. 171.

Nè dunque di medicina sa neppure un bel nulla il medico, ove mai la medicina si trovi essere una scienza.

Giusto.

Ma che 'l medico possegga una qualche scienza, bene arriverà a conoscere l'uomo assennato; e al farne lo sperimento necessario, che altro avrà egli a cercare se non di che la sia questa scienza? quanto a cadauna scienza non fu già stabilito questo, ch'ella ha da essere scienza non solo, ma anco una tale scienza e versare in questo o quel subbietto?

Certo che sì.

E quindi la medicina fu definita diversa dalle altre scienze per ciò ch'ella sia la scienza della sanità e de' malori.

Sicuramente.

Chi dunque su la scienza medica voglia fare considerazione, non sarà necessitato a por mente a ciò in cui ella proprio consiste? in ciò che le è estranco e in cui non resta, no certo?

No certo.

In quello che attiene alla salute ed alle malattie, esaminerà dunque il medico, se e quanto di medicina sappia, chi faccia diritta considerazione.

E' pare.

Che forse considerando quanto in essa si dice e si opera, se si dica con verità ciò che si dice, e si operi rettamente ciò che si opera?

Necessariamente.

E senza la medicina potrebbe uno mai de' modi del dire e dell'operare appigliarsi al migliore?

No davvero.

Nessun altro certo, siccome pare, neppure chi è uomo di senno; o che altrimenti oltre all'essere uomo di senno sarebbe medico.

Così è.

Ad ogni modo dunque, se l'assennatezza non è che la scien-

za della scienza e dell'ignoranza, la non varrà nemmeno a distinguere il medico che sa l'arte sua da quello che non la sa, e da chi finga o si creda di saperla, nè ogni altro che d'altre cose sappia, fatta sola eccezione per chi eserciti la professione stessa, com'è di tutte le altre professioni.

E' pare, risposemi.

Capo XIX. E quale utilità, io ripresi, verrebbeci dalla assennatezza, ov'ella si fosse tale, o Critia? se pertanto, come da prima fermammo, l'uomo assennato sapesse e ciò che di fatto sappia, e ciò che non sappia, e che questo sa e quello no, ed eziandio potesse vedere anco altri nello medesime disposizioni d'animo, grandissimamente utile sarebbe a noi l'esser sapienti; chè senza errori no' ci passeremmo la vita e noi stessi che possedessimo l'assennatezza e quanti fossero sotto il nostro governo. Imperciocchè noi medesimi non daremmo opera a fare quello che non sapessimo, ma trovando chi far lo sapesse, loro lo commetteremmo, e a cui comandassimo, quelle sole cose affideremmo che ottimamente fare saprebbono; e ciò sarebbe solo quel ch'e' sapessero. Onde una casa, dal buon senno retta, sarebbe ottimamente retta, e così pure governato uno Stato, e tutto procederebbe bene di cui il senno avesse governo. Chè tolto di mezzo l'errore e messa la rettitudine a guida, di necessità procederebbe bene ogni azione di quanti fossero siffattamente disposti dell'animo, e bene operando sarebber felici [34]. Non è egli così, continuai, o Critia, che noi ragionavamo in proposito della assennatezza, quando dicevamo quanto gran bene sarebbe di conoscere ciò che uno sa e ciò che non sa?

172.

Appunto così, rispose.

Or dunque tu vedi, ripresi io, che in nessuna parte veruna scienza apparisce tale.

Veggo, disse.

Ed io: che forse l'assennatezza, quale abbiam trovato ch'ella è sapere la scienza e la ignoranza, abbia questo di buono, che chi ne sia in possesso, mettendosi ad imparare alcunchè, più facilmente l'apprenda e tutto gli apparisca più chiaro, per ciò ch'egli scorge la scienza al di là di quello che apprende; e meglio eziandio possa fare sperimento degli altri nelle cose che

apprenda egli medesimo; dove che in vece quelli mettendosi senza di essa a fare ricerca, men bene e più debilmente vi riusciranno? che possano esser questi, o amico, i vantaggi che l'assennatezza ne arreca, ovvero che no' guardiamo troppo in alto e li bramiamo di troppo maggiori a ciò che sono?

Fors' anco, disse, è così.

Forse sì, ripresi io: o fors' anco che noi abbiamo fatto sin qui una ricerca di nessuna utilità. Io l'argomento da ciò che mi sorgono in mente delle stranissime idee in proposito dell'assennatezza, s'ella è cotale. Vediamo in fatti, se così ti piaccia, concedendo pure possibile che uno la scienza possegga e, come avevamo da principio affermato, che l'assennatezza consista nel conoscere ciò che uno sa e ciò che non sa, ciò, dico, nol neghiamo, ammettiamolo anzi; anco ciò ammettendo, vogliamo veder bene a fondo, se forse ove sia tale, per nulla ne giovi? Ciò in vero che noi abbiam detto testè, che sarebbe un gran bene, ove l'assennatezza, cotale essendo, reggesse 'l governo e le private sostanze e lo Stato, parmi, o Critia, non sia stato affermato con buona ragione. Capo XX.

Come no? dimandò egli.

Perchè, risposi io, no' ci siam trovati facilmente d'accordo, ch' e' sarebbe un gran profitto per gli uomini, se facessimo ciascuno quello che sappiamo, e lasciassimo quello che non sappiamo a gli altri che sapessero farlo.

E non fummo in ciò, dimandò egli, con buona ragione d'accordo?

A me pare che no.

Strane idee in vero son queste, o Socrate.

Pel cane, diss' io, anco a me sembrano tali, e per ciò, ponendovi sopra la mente, ho detto testè che mi si affacciavano degli strani pensieri, ond' io temeva non procedessimo dritti nel nostro ragionamento. Chè in verità se l'assennatezza è qualche cosa di tale, non veggo chiaro quale profitto ne arrechi.

Ma come? dimandò egli. Parla, affinchè intendiamo noi pure quello che dici. 173.

I' credo veramente, ripresi, di dir delle baie: ma pure ciò che mi si appresenta al pensiero, mestieri è ch' io consideri e

non lasciarlo passare inavvertito, se alcuno anco per poco se ne preoccupa.

Tu di' bene, risposemi.

Capo XXI. Or dunque, ascolta il mio sogno, diss'io, e tu giudica s'e' mi sia venuto dalla porta di corno, ovvero da quella d'avorio [35]. Se in vero l'assennatezza avesse sopra di noi il massimo imperio, essendo tale quale l'abbiam definita, non dovrebb'ella in ogni caso operare secondo i dettami della scienza, tanto che uno che dicesse d'esser buon pilota e nol fosse, non potrebbe ingannarci, e così ugualmente il medico, il capitano e qualunque altro che s'infingesse sapere e non sapesse, non sfuggirebbe all'accorgimento nostro? E dove fosse così veramente, per la salute la non andrebbe ben altrimenti e i corpi non si serberebbero ben altrimenti sani, e così nella fortuna del mare e ne' perigli della guerra si avrebbe scampo, e le nostre vasa, e le vesti e i calzari ed ogni nostro bisognevole non sarebbe fatto a regola d'arte, e molte altre cose ancora, per ciò che useremmo di veri e propri artisti? Se poi anco ti piaccia, no' potremo stabilire eziandio che la mantica sia la scienza dell'avvenire; e prendendo anco d'essa l'assennatezza il governo, discacciando i ciarlatani, ci porrà dinanzi i veri profeti dell'avvenire. E 'l genere umano così bellamente ordinato, concedo anch'io che con sapienza opererebbe e vivrebbe; imperciocchè, mettendosi a guardia, l'assennatezza non lascerebbe che la insipienza facendosi innanzi ci si aggiungesse compagna. Ma se, operando secondo la scienza, no' opereremmo bene e saremmo felici, questo i' non valgo ancora ad intendere, o Critia diletto.

Capo XXII. E pure, si fece egli a dire, tu non troveresti agevolmente un qualche altro modo di operare, ove non tenga conto dell'operare secondo la scienza.

Ma spiegati un po' meglio, diss'io, di che mai scienza tu parli? forse di quella del fare le scarpe?

Per Giove, no.

Dunque dell'arte fabrile?

Neppure.

Di quella adunque onde si lavorano le lane, il legname e altre simili cose?

No da vero.

Ma allora, diss' io, noi non stiamo fermi in ciò che abbiam detto, che esser felice consista nel vivere secondo la scienza. Questi in fatti che vivono secondo la scienza, tu non ammetti che siano felici; ma qualcun altro di que' che vivono secondo la scienza, parmi, tu separi e questo dica felice. Ma forse tu accenni a tale, del quale ho parlato testè, il vate; è desso od un altro a cui accenni?

E ad esso accenno, rispose, e a qualcun altro. 174.

A chi? dimandai io, non forse a tale, se pur v'abbia, che oltre al futuro conosca il passato e il presente, e nulla ignori? chè poniamo anche, v'abbia un uomo cotale. D'esso al certo, io mi penso, tu non potrai dire, che altri viva più conforme la scienza.

No certo.

Ma affè che ho ancora di questo vaghezza: quale sarà delle cognizioni sue quella che lo renda felice? forse tutte ugualmente.

No da vero ugualmente, rispose.

E quale dunque a preferenza delle altre? quella forse ond' e' sa qualche cosa del presente, del passato e del futuro? ovvero quella secondo cui giuoca a dadi?

Che c'entran qui, esclamò egli, i dadi?

Ebben dunque quella che concerne il computare?

No da vero.

La salute dunque?

Piuttosto, diss' egli.

Ma a preferenza, replicai, io ti dimando quella onde sa che cosa?

Quella, rispose, onde sa il bene ed il male.

O il cattivello, io esclamai, egli è sì gran tempo che tu mi meni attorno, nascondendomi che non è già il vivere secondo la scienza che ne fa viver bene e felici, e che non già da tutte quante le altre scienze procede, ma sì da quella soltanto che unica è del bene e del male. Che di', o Critia, se anco tu voglia separare questa tale scienza dalle altre, varrà ella forse la medicina a tenerne meno bene in salute, e a cal-

zarne men bene l'arte del calzolaio o quella del tessitore a vestirne, o quella del pilota non salverà più del morire in mare e la strategica in campo?

Nulla meno, e' rispose.

Ma, Critia diletto, ov' essa manchi, ci verrà a mancare questo che ognuna delle altre riesca a bene e ad utilità.

Tu di' vero.

Ella non è dunque, come si par chiaro, l'assennatezza, ma ufficio suo egli è di recare a noi giovamento. La non è in fatti la scienza delle scienze e delle non scienze, ma del buono e del male; tanto che se dessa è utile, l'assennatezza dovrebb'esser per noi qualche altra cosa che utile.

Che di' mai, esclamò egli allora, la non potrebbe giovarci? Se in verità la è sopra tutto la scienza delle scienze, l'assennatezza prestà a tutte le altre scienze, ed avendo sotto 'l suo imperio anco la scienza che concerne al bene, dovrà giovarci.

È ella adunque e non già la medicina, dimandai io, che ci farà star sani? e i beneficii dell'altre arti sarà ella che ce li presterà e non le altre arti, ciascheduna il suo proprio? Ma e non abbiamo noi già da un pezzo riconosciuto, ch'ella è solamente la scienza della scienza e dell'ignoranza, e non d'altro? non è così?

E' par veramente.

La non è dunque effettrice di sanità.

No certo.

175. Ad un'altra arte la sanità s'appartiene: no?

Ad un'altra.

E neppure d'utilità, o amico, chè ad un'altra arte no' l'abbiamo testè assegnata. Non è così?

Certo sì.

Come dunque l'assennatezza sarà utile, s'ella non è effettrice di utilità veruna?

Non pare in vero in niun modo, o Socrate.

Capo XXIII. Or vedi, o Critia, quant'io già ragionevolmente sentissi in me stesso timore, e con quanta giustizia facessi colpa a me medesimo di non vedere nulla di buono in proposito dell'assennatezza?

Chè la non ci sarebbe sembrata una inutile cosa quella che si proclama di tutte bellissima, s'io fossi stato buono a qualche cosa nel condurre rettamente la ricerca. Ma ormai.... no' abbiam soccombuto; nè siamo stati buoni a trovare, a quale mai delle cose l'inventore de' nomi abbia apposto questo nome di assennatezza. E sì che noi facemmo ben molte concessioni, e di tali che non procedevano dal ragionamento. Ammettemmo in fatti che fosse la scienza della scienza, ancorchè non lo concedesse il ragionamento, nè dicesse che la fosse tale; e per essa scienza medesima, ammettemmo pur anco, si conoscessero gli effetti delle altre discipline, e nè anche questo era ammesso dal ragionamento, ma affine d'ottenere che l'assennato fosse per noi sapiente e di ciò che sapesse, perchè lo sapeva, e di ciò che non sapesse, perchè non lo sapeva. E tanto splendide concessioni no' abbiamo fatto, senza considerare per nulla, come fosse impossibile, che ciò che uno affatto ignorasse, sapesse poi in un qualunque modo: perciò in fatti che non sa, quel nostro supposto diceva che sa. Di che in vero nulla, io credo, si può dare più assurdo. Ma sebbene così arrendevoli e non già restii ci abbia la ricerca trovati, non per questo è ella meglio riuscita alla verità; ma anzi se n'è presa così bel giuoco che ciò in cui noi avevamo l'assennatezza riposto a forza di concessioni e d'accomodamenti in tra noi, ella ce l'ha dimostrato non senza farci gran torto una inutilità. Nè per me me ne dolgo di molto: sì per te, diss'io, o Carmide, fortemente m'incresce, che tale essendo all'aspetto, e per di più assennatissimo dell'animo, non avrai da questa tua assennatezza profitto veruno, nè dessa ti gioverà per la vita un bel nulla. Ed eziandio mi dolgo della incantagione che appresi da quel Trace, perchè riferendosi a cosa di nessun conto, io v'abbia posto così grande studio. Se non che ritengo, che non sia così veramente, e che più tosto sia io stesso un indagatore da nulla. Chè l'assennatezza io stimo, sia un gran bene, e te ne felicito, se tu la possegga da vero. Guarda tuttavia bene, se tu da senno posseggala, e non abbia mestieri della incantagione. Chè dove tu l'abbia, io vorrei consigliarti a far di me il conto che si fa d'uno sciocco impotente a investigare che che sia col ragiona- 176.

mento, e ritener te medesimo, quanto tu sia più assennato, altrettanto eziandio più felice.

Capo XXIV. E Carmide allora: alla fe' di Giove, disse, ch'io non mi so, se la possegga o non la possegga. E come in fatti saper lo potrei, mentre voi stessi non siete abili a trovar che la sia come hai detto tu stesso? Io pertanto non ti do piena fede, o Socrate, e ritengo aver io grandissimo bisogno della incantagione tua, e per quanto è da me, nulla toglie ch'io m'abbia ogni giorno la incantagione tua, in sino a che tu non dica che basta.

E sia, disse Critia, e questo fia per me argomento che sei saggio, o Carmide, se tu ti affidi alle incantagioni di Socrate, nè più mai lo abbandoni.

Oh ch'io lo seguirò, disse, nè lo abbandonerò; io farei in vero peccato gravissimo, s'io non obbedissi a te, mio tutore, nè adempissi a ciò che comandi.

Ebbene, soggiunse, io te ne fo comandamento.

Ed io ubbidirò, l'altro rispose, incominciando da questo medesimo giorno.

E che mai, io dimandai, volete voi fare?

Nulla, rispose Carmide, ma già abbiamo deliberato.

Farai tu dunque violenza, replicai io, nè mi lascerai la scelta?

Attenditi alla violenza, rispose, poichè egli me ne fa comandamento. Ora delibera tu come comportarti.

Ma non è luogo, replicai io, a deliberazione veruna: quando tu ti accinga a fare una cosa, anco alla violenza facendo ricorso, non v'ha uomo che ti possa resistere.

Nè tu dunque, nemmeno tu mi resisterai.

No certo, dissi, ch'io non ti resisterò.

ANNOTAZIONI

(1) La indicazione di Diogene Laerzio III. 59. è la seguente: Χαρμίδης ἢ περὶ σωφροσύνης, πειραστικός. Nell'ordinamento di Trasillo è il secondo dialogo della quinta tetralogia.

(2) Il dialogo si finge tenuto nell'anno quarto dell'Ol. LXXXVII. (429. av. C.) quando Socrate era su' quarant' anni. In fatti la ribellione di Potidea per le arti de' Corinzi e di Perdicca il re macedone è del 432. e la sua sommissione del 429: Cf. Tucid. I. 46.-55. e II. 76. e seg.

(3) ἐπὶ τὰς ξυνήθεις διατριβάς. L'Heindorf nel comentario che ha aggiunto alla sua ediz. di questo dialogo (uso della seconda impressione curata dal Buttmann, Berl. 1827.), vorrebbe intendere i luoghi ch'era solito di frequentare. Ma a favore della nostra interpretazione stanno i seguenti luoghi platonici: Gorgia pag. 484. b. Apologia pagina 37. d. e pag. 41. a.

(4) Già nella nota 8. al Liside, spiegando che cosa sia una palestra e un ginnasio greco, no' abbiamo avuto occasione di dire, quanto spesso i ginnasi e le palestre fossero il teatro dell'attività di Socrate, e come sian quindi addivenute sedi all'azione de' dialoghi platonici. Di questa stessa palestra di Taurea, dov'è posta la scena del Carmide, come nella palestra di Micco quella del Liside, fa ricordo Luciano in un luogo che pare dettato, avendo presente al pensiero l'esordio del nostro dialogo: de parasit. 43. Questa palestra era in faccia al tempio di Zeus Σωτήρ o Ἐλευθέριος, al quale, secondo l'attestazione di Pausania I. 8. era attaccato il portico regale, o la βασιλικὴ στοά; residenza officiale dell'arconte re. Vedi Meurs. Lect. Att. VI 17. e Leake, la descrizione d'Atene tradotta in tedesco da Sauppe e Baiter pagina 99. e seg. o l'articolo Atene nell'Encicl. del Pauly, e nel Reallexicon del Lübker.

(5) Il carattere di questo appassionato ammiratore di Socrate ci è dato nell'Apolog. pag. 21. a. Lo stesso appellativo che qui a Cherefonte, nel Simposio è dato ad Apollodoro. Cf. Simp. pag. 173. d. Cf. la prosopographia platonica del van Prinsterer già più volte citata.

(6) D'una fiera battaglia che ebbe luogo a Potidea prima che fosse stretta d'assedio, parla Tucidide I. 62. La resa poi è secondo

lo stesso storico, II. 70., della fine del secondo anno della guerra, gennaio 429. a. C. Quindi, se qui si accennasse alla battaglia che precedette l'assedio, bisognerebbe riportare indietro il tempo del dialogo di quasi due anni, ma vi si oppone ciò che è detto alla pag. 154. a.

(7) Vedi il proemio pag. 248. e seg. per i personaggi del dialogo.

(8) Modo proverbiale: ἐν λευκῷ λίθῳ λευκὴ στάθμη. Lo Scoliaste spiegandolo nel modo che ognuno intende, riferisce un frammento Sofocleo. Cf. Eustat. ad Il. p. 1022. ed. Rom.

(9) Mi par da notare che la relazione significata per questo modo in greco, ὥσπερ ἄγαλμα, è affatto diversa da quella che s'appresenta alla nostra mente traducendo alla lettera. Noi ricorriamo alla imagine della statua per esprimere la immobilità e il silenzio. (Vedi l'esempio anche registrato dalla Crusca Cronichetta d'Amar. 32. «Questi non è esso, anzi è una statua»). Pe' Greci all'incontro serve a significare il supremo grado della bellezza. Lasciando da parte gli esempi di Teocrito e degli Erotici, non ricorderò che due luoghi famosi della letteratura dramatica: Euripide, nell'Ecuba v. 564., di Polissena che lascia cadere la veste per ricevere il colpo letale, onde è fatta vittima su la tomba d'Achille, fa dire a Taltibio:

ἔρρηξε λαγόνος ἐς μέσον παρ' ὀμφαλόν,
μαστούς τ' ἔδειξε στέρνα θ' ὡς ἀγάλματος
κάλλιστα.

E d'Ifigenia Eschilo nel parodos dell'Agamennone v. 250.

ἀπ' ὄμματος βέλει φιλοίκτῳ
πρέπουσα δ', ὡς ἐν γραφαῖς
προσεννέπειν θέλουσα.

(10) Ricordati che siamo in una palestra, dove la nudità si può dire abituale per gli esercizi agonistici. Cf. il I. Alcib. pag. 132. b. Aristeneto nell'ep. I. 3. ed altri erotici hanno studiato ad imitare il luogo nostro.

(11) Vedi nel proemio com'abbia giudicato l'Ast di questo luogo.

(12) οὐκέτ' ἐν ἐμαυτοῦ ἦν credo che sia la vera lezione, benchè il Bodleiano dia ἐπ' ἐμαυτοῦ. Di questa locuzione attica ebbi già occasione di trattare nel comentario al Filottete di Sofocle v. 950. (938.) pagina 149. della mia edizione. Prato 1863.

(13) Di questo poeta, il cui nome è dato perfino variamente da' codici Mss., abbiamo scarsissime notizie. Plutarco lo ricorda con Archiloco e con Mimnermo, e lo Scoliaste alle Nubi d'Aristofane, v. 960., gli ascrive una canzone che era in uso nelle scuole de' giovani ateniesi, quando appunto le Nubi furon presentate alla scena. Vedi Bernhardy Grundr. der gr. Litter. Zweiter Theil. Seite 561. Zweite Bearbeitung. Nauck Rhein. Mus. N. F. VI. 431. Le parole citate furono restituite metricamente da C. F. Hermann e dal Bergk (Poetae Lyrici Gr. Ed. 2.ª pag. 960.) ma in modo diverso.

(14) Pon mente che qui il discorso parlato serve a Socrate a rimettersi dalla sua viva perturbazione: quindi vedi come va per le lunghe e quasi par che si strascichi.

(15) Nel proemio abbiamo già detto, che valore sia a dare a questo riportarsi che Socrate fa, alla sapienza de' Traci, e a questa citazione di Zalmossi. Del quale ogni lettore un po' versato negli studi dell'antichità ricorda la istoria, qual è narrata con tanto cara ingenuità da Erodoto nel IV. libro, capi 94. 95. 96. Dopo averci contato la tradizione che avea corso tra' Geti e la interpretazione che ad essa davan gli Elleni, e secondo la quale questo dio delle genti settentrionali non sarebbe stato che un servo emancipato di Pitagora, e' chiude il suo dire con quelle schiette parole: εἴ τε δὲ ἐγένετό τις Ζάλμοξις ἄνθρωπος εἴτ' ἐστὶ δαίμων τις Γέτῃσι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω. Al luogo d'Erodoto fanno capo molte delle antiche autorità intorno a Zalmossi, per esempio Diog. Laerzio VIII. 2., Jamblico de v. Pyth., Strabone l. VII.; ma ad altre fonti attingono invece Clemente Alessandrino Strom. l. IV. ed Esichio nella rubrica che gli consacra. Il Mustoxidi nelle note 143. e seg. alla quarta Musa d'Erodoto ha raccolto quanto ha trovato sparso ne' commentatori, e il lettore potrà ricercarlo con frutto per farsi una qualche idea di quest' oscuro personaggio, la cui età in generale è riportata al 560. av. C. Di Zalmossi trovo che ha trattato il Groddeck in una speciale dissertazione a me ignota.

(16) ἀθανατίζειν. Ed Erodoto l. c. 93. ἀθανατίζοντας e ἀθανατίζουσι. Ugualmente anche Arriano Anab. I. 3. Vedi la nota 142. del Mustoxidi.

(17) Queste parole di Socrate richiamano a mente i versi dell'Ippolito d'Euripide, v. 480. e seg. posti su' le labbra della nutrice di Fedro:

> εἰσὶν δ' ἐπῳδαὶ καὶ λόγοι θελκτήριοι·
> φανήσεταί τι τῆσδε φάρμακον νόσου.

Cf. Orazio Epist. I. 1. 54.

(18) Luogo, del quale si è già disputato da un pezzo; cominciando dal Van Heusde, Specim. crit. p. 117. e venendo innanzi l'Heindorf, lo Schleiermacher, il Morgenstern, il Bekker, lo Stallbaum e gli editori di Zurigo han giudicato che le parole σωφροσύνης τε καὶ ὑγιείας siano una glossa: quindi si cominciò per chiuderle tra parentesi quadre e si finì per sopprimerle con l'autorità d'un solo ms. fiorentino, il Laurenziano b. Plut. LIX. Cod. 1.

Noi abbiamo ritenuto la lezione volgata persuasi dalla ragione addotta dall'Hermann. Praef. vol. III. pag. IV.

(19) Ἕρμαιον ha il testo, che è come dire un guadagno inatteso, inaspettato, un terno al lotto. Lo ritroveremo molte altre volte. Cf. Eutid. pag. 273. Simpos. pag. 176.

(20) Che giudizio sia a fare di queste alte lodi che Platone tri-

buta alla sua medesima gente, è discorso nel Proemio dov'è pur detto quale stranissima deduzione ne traesse l'Ast. Noi abbiamo tradotto secondo il felice emendamento dell'Hermann.

(21) Le geste e la vita di Abari a cui accenna nel già citato libro Erodoto capo 36., le hai da Suida. Cf. Preller Gr. Mythol. I. 190. Pauly Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Vol. I. s. v.

(22) Anche su questo luogo che qui, si è disputato a lungo tra critici. Noi ci siamo attenuti alla volgata sopprimendo con l'Heindorf, lo Stallbaum, il Bekker e l'Hermann κόσμιος che è glossa manifestissima.

(23) Odiss. P. XVII. 347.

(24) τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. Nello stesso modo troveremo definita la giustizia nel IV. della Politeia pag. 433. a. Avverti però che nella formula greca v'ha una certa ambiguità, della quale Socrate farà in appresso suo pro.

(25) Opere e Giorni v. 309.

ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

(26) «Nam σκυτοτόμοι vilissimum prope βαναύσων genus, adeo ut in proverbium abierint. Cf. de Republ. I. p. 456. d. Theaet. p. 180. d. Heindorf.

(27) ταριχοπωλοῦντι, ha il testo. Τάριχος è il cibo della plebe ateniese, e sotto questo nome si comprendono le carni d'ogni specie conservate in salamoia. Il dispregio in cui qui son tenuti i salsamentari e i salsicciai, ha molte conferme nell'antichità. Riscontra Ateneo pag. 148. a. Quanto alle condizioni de' mestieranti e de' commercianti nell'antichità consulta il Lehrbuch der gr. antiq. di C. F. Hermann Privatalterthümer § 41. e seg. e Becker Charicles. Note alla Scena quinta. N. 17.

(28) Il testo ha ἐπ' οἰκήματος καθημένῳ, che è la locuzione onde solevasi significare la turpitudine della vita; in fatti οἴκημα è per gli Attici il lupanare.

(29) Degli studi di ortoepia e di sinonimia di Prodico vedi più avanti nelle note e nel proemio al Protagora. Qui non è senza un certo accorgimento, che Critia tira fuori il nome di Prodico.

(30) Vedi più innanzi il Protagora pag. 343. Gli autori di cadauna sentenza erano incerti anche nell'antichità.

(31) Lo Scoliaste ci dà questa sentenza come affatto volgare e popolare in due forme: ἐγγύα, παρὰ δ' ἄτα, ed anche ἐγγύη, ἄτη.

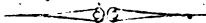
(32) τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι, è la formula con la quale s'imprende per la terza ed ultima volta una cosa; la origine di questa formula è certamente dall'uso convivale di libare a Giove Salvatore la terza tazza. Due volte accenna Eschilo a questo modo proverbiale, nelle Eumenidi v. 756. e nelle Supplici v. 27. Il Nostro usa ancora di que-

sto modo proverbiale nel Filebo pag. 66., nella Politeia IX. pag. 612. e nelle Leggi pag. 692.

(33) Co' migliori editori ritengo, che qui sia una glossa inettissima l'ἀποδεῖξαί σε dato da' mss.

(34) La conchiusione al solito è dedotta dall'ambiguità della locuzione εὖ πράττειν, come nel Gorgia pag. 507. e nella Politeia I. pag. 354., nell'Eutidemo pag. 280. b, e come già per due volte abbiam veduto dedurla nell'Alcibiade pag. 116. a. e 134. a.

(35) Secondo il mito dell'Odissea T. XIX. v. 562. e seg., che riporto nella traduzione del Pindemonte

« . . . . Degli aerei sogni
Son due le porte, una di corno e l'altra
D'avorio. Dall'avorio escono i falsi
E fantasmi con sè fallaci e vani
Portano; i veri dal polito corno;
E questi mai l'uom non iscorge indarno ».

LACHETE

PROEMIO

AL LACHETE

I.

Chi, a tanta distanza di tempo e in così grande divario di condizioni, si sia fatto una qualche volta a ripensare in sè stesso alle attinenze che già furono tra Socrate maestro e Platone discepolo; e nella sua fantasia, anco per breve momento, rinnovellato abbia quel singolare magistero e quel più singolare commercio dello spirito, in cui si legarono, ben avrà voluto aver modo di conoscere accertatamente e particolarmente, quali esse furono le impressioni che s'ebbe di tale insegnamento la giovine anima di Platone. E a questo naturale desiderio che ci si desta nell'animo, come sempre quando nella storia della civiltà e delle lettere incontriamo nella scuola d'un gran maestro un discepolo anche più grande, soddisfanno appunto i tre dialoghi, tanto affini di forma quanto d'intendimento, che noi abbiamo già riconosciuto come una quasi particolar serie (1), e che s'intitolano da Liside, da Carmide e da Lachete. Come già in fatti no' abbiam trovato strettissime attinenze tra il Liside e 'l Carmide (2); così ora con ambedue i precedenti

(1) Vedi il Proemio al Liside § I. pag. 178.
(2) Vedi il Proemio al Carmide § II. pag. 246.

dialoghi un' affinità affatto intima pel contenuto e per la forma no' dimostreremo che lega anco il Lachete, a cui siamo per iniziare il lettore; sì che possa dirsi di tutti tre questi dialoghi, ch' essi sono come il testimonio dell' effetto potente che aveva la parola fecondatrice di Socrate nel giovanile animo di Platone.

A differenza de' tre altri dialoghi che abbiamo offerto pe' primi, dalla orditura semplicissima, dalla costante divisione in due parti legate insieme con un più lungo discorso, e dal ristrettissimo numero de' personaggi, quasi sempre tale quale basta appunto a un colloquio, ne' dialoghi di questa serie, a così dir, giovanile e preparatoria della prima grande opera, in cui si mostrerà il nobilissimo genio di Platone, tu hai un mirabile disegno artistico, e un' azione che a grado a grado si svolge su d' una scena ricca, variata, sempre piena di vita per opera di personaggi armonicamente aggruppati, ma caratteristicamente diversi. In tutti e tre questi dialoghi Socrate ci si appresenta nella piena maturità della vita, in mezzo a un cerchio d' amici ora giovani ed ora adulti, che a lui tributano onore e che gli addimandano ammaestramenti e consigli, vuoi per sè, vuoi pe' figli loro. Non per anche il vanitoso sofista o 'l concittadino, avversario malevolo, s' appresentano a contraddire l' autorevole sua parola, come ne' dialoghi successivi, in mezzo al cerchio, sul quale esercita l' impero dell' intelligenza. Ed è appunto da questo carattere di Socrate, costante in tutti questi dialoghi, che si può indurre, essi siano come le testimonianze trasmesse alla posterità della impressione che 'l magistero socratico faceva nell' animo del giovine pensatore. Chè in fatti come vero maestro della gioventù è presentato Socrate in tutti e tre questi dialoghi; ne' quali e' viene sem-

pre significando una sana dottrina, tutta intesa a rifare la testa de' suoi ascoltatori, a correggerne le idee o storte o scarse, per via di puri e veri concetti che, armonicamente ordinati, pongono le fondamenta d'un'etica nuova, e avvincono al maestro i cuori degli ascoltatori suoi per i legami di una dialettica irresistibile.

Nell'aggruppare poi d'intorno a Socrate il cerchio degli ascoltatori suoi, si vede praticato in tutti tre i dialoghi l'identico accorgimento artistico; come a lato a Liside giovinetto ha posto il suo più maturo amico Menesseno, e a fianco di Carmide Critia, già avviato a gli studi della filosofia e già nella disputa esercitato; così, quasi a completare Lachete, nel dialogo che ha nome da lui, ha introdotto il ricco, potente e saggio Nicia. Da questo aggruppamento di personaggi che all'artista scrittore ha porto un'eccellente occasione di provare la sua mirabile abilità plastica, procede poi una divisione, a così dire, interna del dialogo; secondo la quale distingui, a norma del personaggio, una parte più elementare e più piana, ed un'altra più alta e più dialettica: nel dialogo, per esempio, che ora prendiamo a studiare, Lachete dà a Socrate le risposte volgari che sono da attendere da un uomo qualunque su l'argomento; ma quando il dialogo ha da mettersi per una via più dialettica, interviene Nicia quasi a prendere il posto di quello, come già Critia e Menesseno dinanzi a' più ardui quesiti han preso il luogo di Carmide e di Liside giovinetti.

Tutti tre questi dialoghi hanno persino comune la scena; chè tutti tre si svolgono in una palestra; com'han comuni que' sofistici accorgimenti, in cui Socrate si piace d'avviluppare il suo interlocutore, e le autorità de' poeti allegate

con falsa interpretazione. Tutti e tre finalmente si chiudono con una dimanda, a cui non è data risposta, quasi debbano attestare al lettore, che l'intelletto del giovine Platone non s'era per anco pienamente appagato nelle ultime conchiusioni della dottrina socratica, prenunziando così un discepolo che avanzerà di buon tratto il maestro.

II.

Ma per queste intime simiglianze che noi siam venuti enumerando, non vorremmo già che il lettore s'attendesse ad una uniformità e ad una monotonia che sarebbero argomento di povertà nell'artista. Come il vero genio musicale non ripete mai sè medesimo, ma trova anche su l'istesso motivo variazioni sempre nuove; così Platone, anco in queste scritture giovanili, trova nella ricchezza dell'ingegno suo, modo a variare. Come già abbiam veduto il Carmide differire dal Liside e per l'aggruppamento de' personaggi e pel più alto procedimento dialettico, così per più ed essenziali punti il Lachete differisce dal Liside e dal Carmide.

Qui anzi tutto non hai la narrazione preparatoria del dialogo che trovi in que' due: e, quello che più monta, non t'è narrato un conversare, ma si finge, abbia luogo direttamente tra due gruppi, di due vecchi e di due più giovani personaggi, e Socrate in mezzo a loro. Lo scrittore che, ne' due dialoghi antecedenti, par si compiaccia d'indugiarsi a preparare il suo lettore (1), qui invece lo trasporta d'un tratto in mezzo all'azione; in una sola parola,

(1) Il Susemihl «Die genetische Entwikelung der platon. Philosoph. Leipzig Teubner 1855.) Seite 25.» par che rimproveri a Platone le introduzioni soverchiamente lunghe di questi dialoghi.

che vivacemente dipinge l'alzar degli occhi da qualche cosa a cui siasi prestata molta attenzione, e' t'ha dato la scena e t'ha fatto l'esordio. Un sì vivace principio t'annunzia, che de' tre dialoghi questo è il più dramatico, come quello che ha maggior ricchezza di figure; e 'l protagonista non solo co' personaggi in una regolare vicenda s'intrattiene, ma, appunto come nel drama si usa, quasi pare che per più fiate apparisca: tanto è rapido il succedersi de' conversari tra' personaggi; mentre questi conversari medesimi sono poi ben più vivaci, a segno che Nicia e Lachete si rompono la parola in su le labbra più volte, e più volte con personali allusioni arrestano il procedimento della discussione, forzando Socrate ad entrare di mezzo quasi a metter pace tra' disputanti. I caratteri, diremmo che siano disegnati con arte più diligente: intorno a Socrate ch'è sempre la figura sovrastante, si aggruppano tre coppie di uomini di età diversa, e, a così dire, scalata tra la vecchiezza e la gioventù; diverse eziandio di cultura, di aspirazioni, d'intendimenti. I vecchi sono due buoni e semplici cittadini, ma di corto ingegno; a' quali l'altissima gloria de' padri loro più che sprone a salire, è stata peso e impedimento; e per ciò si rimangono piuttosto nel fondo della scena in un co' figliuoli loro, due giovani de' quali non è a dire nè bene, nè male, e serban così tutte le condizioni del tritagonista del drama, nè s'avanzano su la scena che occupano, quasi deuteragonisti, i due uomini maturi, già famosi in guerra, e che col loro solo nome ricordano importanti fatti della storia d'Atene. In grazia di questo cotale disegno de' caratteri, il Lachete differisce da' due precedenti dialoghi anco per un altro rispetto: qui non ti si offre mai un giovine che tenga la disputa, o prenda parte

al conversare, come nel Liside e nel Carmide; sono sempre personaggi maturi che parlano, e questi disposti e distribuiti per modo nel dialogo, che nelle due coppie ti si presenta l'antitesi dell'ardito coraggio del guerriero, il quale s'avanza, attacca fortemente e persevera; e della calcolata quasi timida lentezza del tattico che con senno circospetto matura la mossa. Onde a tutto il dialogo viene opportuno un certo tono di virilità e di forza, dovremmo dire con Lachete medesimo un tono d'armonia dorica, perfettamente confacente al concetto del valore ch'è 'l subbietto del dialogo.

III.

Diportarsi in guerra conforme la sophrosyne insegna, ovvero praticar la sophrosyne in guerra e di faccia a' perigli è il valore, cui il greco chiamò ἀνδρεία, quasi carattere della virilità, o ἀνδρία, segno distintivo del sesso maschile. Il canto omerico avea celebrato l'andreia degli Achei, pe' quali sta Atena inspiratrice del valor degli eroi sempre al senno congiunto; i canti di guerra e gli ἐμβατήρια (1), presentando i fatti guerreschi come veri fatti d'arte nelle mosse ordinate delle schiere, nell'agglomerazione di masse compatte, nella posa d'una singolare tenzone, o nel tenere impavido il posto con ambo i piè

« στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, χεῖλος ὀδοῦσι δακών » (2),

(1) Sono i canti di marcia, in ritmo anapestico, con una cadenza che fa sentire assai agevolmente il tempo di marcia. Per chi volesse averne la misura, diremo che sono in versi dorici o lacedemoni, cioè dimetri anapestici catalettici.

Qualche frammento ce ne è stato conservato da Dione Crisostomo (I. 34.) sotto 'l nome di Tirteo.

(2) Tirteo, Ὑποθῆκαι (fr. 10. e 11. v. 30., e 23., Bergk. 6. 7. Bach.).

avevano insegnato come sia bello morire per la patria da prode ἐν προμάχοισι πεσόντα; come sia turpe andar fuggiasco mendicando la vita, mentre ne incalza con la povertà l'onta del vile; come sia brutto che nelle prime file abbia a cadere un vegliardo, laddove anco la morte bella apparisce, finchè risplende il fiore di giovinezza. La fortezza pe' capitani greci più famosi non si scompagna dal savio accorgimento e dall'intelligenza: l'ardimento cieco del guerriero barbaro non ha lode tra' Greci; e Pericle presso Tucidide (1) proclama a vanto de' suoi Ateniesi che abbiano questo singolar pregio d'essere medesimamente ardimentosi al sommo e ponderatori di quanto intraprendano. E per ciò fortissimi d'animo, a giudizio dell'Olimpio, si debbono meritamente giudicare coloro, che a pieno conoscendo le dolcezze ed i travagli della vita, nientemeno non si ritraggono dall'incontrarne i cimenti.

Socrate, che noi già, su l'attestazione di Senofonte, abbiam detto studiasse a definir la sophrosyne, quasi la caratteristica del popolo suo, in un notissimo colloquio con Eutidemo spiegò eziandio il concetto d'ἀνδρεία (2); partendo dal naturale principio, che l'ignorare il pericolo non sia utile, passò a provare che chi affronta i pericoli che ignora, non è forte, per finir a ridurre anco il valore a cognizione e scienza, giudicando forte solo chi sappia soprastare a un pericolo noto, anzi sommetterselo e farlo come servire all'intendimento suo.

Il lettore s'accorgerà agevolmente, che noi diamo qui ne' suoi pensieri principali il canto di Tirteo.

(1) Libro II. 40.

(2) Mem. socr. IV. 6. 10. 11.

Tra tutti i concetti di virtù che noi sappiamo aver Socrate ridotto a quello di scienza e cognizione, egli è certo che 'l più difficile ad accettare era quel di valore o di fortezza. Noi stessi peniamo troppo a nettamente distinguere il coraggio audace e la inconsiderata temerità dal conscio e morale valore, per non intendere assai agevolmente; come nel giovine Platone quella proposizione socratica dovesse destare de' dubbi; a chiarire i quali, mentre rendeva testimonianza splendidissima all'etico ammaestramento di Socrate, dettò il Lachete, a cui vogliamo avviato il lettore, dopo che gli abbiamo fatto più da presso conoscere gli uomini cui Platone commise di condur la ricerca con la sapiente guida di Socrate.

Quella singolare virtù di scrittore che già abbiamo affermato nel proemio al Carmide quasi distintiva del Nostro, per la quale al concetto svolto nel dialogo sembra conformarsi, anco nelle sue più esterne apparenze, l'opera d'arte, il colorito, il disegno del dialogo, i caratteri de' personaggi e fin la lingua e 'l periodo, nel Lachete si mostra manifestissima. Il concetto di valore ch'è 'l tema del dialogo, compenetra il dialogo tutto quanto. Il luogo che nel Liside han tenuto i garzoni, e nel Carmide il giovine dalla mente serena e 'l politico dell'aristocrazia, qui l'occupano o vecchi cittadini degni d'onore, od uomini nella pienezza dell'età, della forza e della gloria guerriera; il loro parlare non ha la dolcezza soave del Liside, nè la trasparenza del Carmide: ma è più vivo, più mosso, diresti quasi, che parlano a voce più alta e con l'accento concitato di chi è uso a comandare in campo.

Primi s'appresentano i vecchi. Son essi i figli di due uomini famosi in quella famosa generazione de' Maratono-

machi, che i posteriori Ateniesi ricordarono sempre con reverenza; l'uno è figlio del grande Aristide, l'altro di Tucidide di Milesia; e così i due vecchi, Lisimaco e Milesia, co' loro nomi soltanto, ne tengono quasi presenti al dialogo que' due grandi esemplari della virtù cittadina, che furono il forte e sperimentato stratego delle guerre mediche, il quale dal valore non iscompagnò mai giustizia, e il politico di parte conservativa, che seppe per sì lunga pezza tener testa a Pericle. Ma i due figli non hanno ereditato le grandi virtù de' padri; son giunti oscuri a vecchiezza; essi e i coevi loro sono stati, a così dire, obbligati a viver nell'ombra, perchè non valevano a sostenere la grande luce di Pericle (1). Per un intiero ventennio, dalla morte di Cimone in poi (449-429. a. C.), Pericle solo risplende nella storia d'Atene; e la oscurità di questi contemporanei del gran Politico par quasi che di per sè stessa confermi la sentenza tante volte ripetuta da Platone, de' padri famosi che sono mali institutori de' figli loro. Ma anco questi caratteri, come li abbiam chiamati di tritagonista, Platone con pochi tratti disegna a perfezione: il figlio del grande Aristide, con una moderazione che ad antico cittadino sconviene, ha coscienza della limitazione delle sue facoltà intellettive, ma pur vagheggia di restaurare ne' figli la gloria della sua casa venuta meno per lui, e quindi da un esercizio che respettivamente è di poco momento per la educazione della gioventù, toglie occasione a interrogare Nicia

(1) Ateneo XI. 114. fa rimprovero a Platone d'averne quasi calunniando presentati come due uomini oscuri il figlio di Aristide e il figlio di Tucidide. Vedi la prosopographia platonica del van Pristerer pag. 129. e seg. e la nota di C. F. Hermann, n. 318. pag. 617. della Gesch. der plat. Philosophie.

e Lachete sul migliore avviamento da dare a' figliuoli. Quest'uomo ch'è stato l'intimo amico di Sofronisco, non ha verùna notizia della nuova educazione formale, di cui pure i suoi figli facevano il soggetto de' loro discorsi; egli ha vissuto in troppo angusto cerchio, fedele all'antiche costumanze e alla virtù antica.

Melesia, il figlio dell'antico capo di parte aristocratica, ha i principii del partito paterno omai filtrati nel sangue: e' non consente all'autorità delle maggioranze; l'autorità di un giudicio per lui discende dall'autorità di chi giudica. Egli è così più aristocratico di Lisimaco; nè forse sarebbe impossibile di ravvisare in lui quel Melesia che per mandato dell'aristocratico consiglio de' CD, dopo il rivolgimento eccitato da Antifonte, andò ad Argo.

Ben più note figure istoriche sono Lachete e Nicia, i quali formano la coppia degli uomini maturi, e sono così, per continuare nel linguaggio del drama, i deuteragonisti del drama nostro.

Lachete, figlio di Melanopo, si trova ricordato per la prima volta dall'istorico della guerra del Peloponneso, quand'e' ci parla della prima spedizione tentata da gli Ateniesi in Sicilia sul finir della state del 427.[1], per assecondare le dimande di protezione, che gl'Ioni di Leontini avanzarono da gli assalti di Siracusa e d'altre città doriche. Per questa impresa Lachete si trovò a capo di una flotta di venti navi insiem con Cariade, morto il quale in sul cominciar dell'impresa, Lachete ebbe solo il supremo comando. Dopo i tentativi fatti per liberare dal blocco le città ionie, e dopo una spedizione contro le isole Lipari abban-

(1) Tucidide III. 86.

donata a mezzo [1] nell'anno 426, egli condusse la guerra di Regio e Messena, attaccò Milae, e riuscendo a espugnarla, forzò i Messeni a venire a' patti e a rendersi all'alleanza d'Atene [2]. In appresso strinse un'alleanza con la città d'Egesta, invase il territorio de' Locri, si rese padrone d'un forte su l'Alece [3], e in un secondo sbarco battè i Locri comandati da Prosseno. Dalla difficile impresa d'Inessa si ritrasse con perdita [4], e pur senza effetto sul cadere d'autunno tentò un incursione sul territorio d'Himera e su le isole Lipari. Al suo ritorno a Regio, sul cominciare del 425, vi trovò Pitodoro venuto a succedergli [5]. Per buona pezza in appresso non troviamo che Lachete conseguisse più comando di sorta, forse per opera di Cleone: lo troviamo invece, per attestazione del Nostro e qui [6] e nel Convito [7], semplice soldato nelle file degli opliti alla battaglia di Delio (424. a. C.), dove gareggia di valore con Socrate. Allorchè poscia il partito della pace ha il disopra, anco Lachete ricomparisce alla vita pubblica, prima qual oratore a favore dell'armistizio del 423, e poi com'uno degli Ateniesi più illustri che andarono a scongiurare la pace del 421, cui tenne dietro la nota alleanza con Sparta [8]. Finalmente nel 418, quando sotto le apparenze di pace covava il più terribile odio tra gli stati, Lachete condusse, durante la lega ateniese argiva, il contingente d'Atene alla

(1) Tucidide III. 88. Diodoro XII. 54.
(2) Tucidide III. 90. VI. 6.
(3) Tucidide III. 99.
(4) Tucidide III. 103.
(5) Tucidide III. 115.
(6) Pag. 181. b.
(7) Pag. 220. e. e seg.
(8) Tucidide V. 19. 24.

battaglia di Mantinea [1] dove, col suo collega Nicostrato, trovò la morte de' prodi (giugno 418. a. C.).

Nicia di Nicerato fu anzi tutto uno de' più ricchi cittadini d'Atene. Nella vita pubblica, a cui s'appresentò ancora vivente Pericle, si mise su le orme di Cimone e di Tucidide; e 'l principio aristocratico di cui s'era fatto campione, gli era facile avvalorare con la pratica, avendo ogni agio a conseguire quello che si fosse proposto, ora per via di doni obbligando gli avversari al silenzio, ed ora con isplendida liberalità il favore procacciandosi delle moltitudini. Naturale peritanza o accorgimento di vero politico, parve, su le prime lo ritenesse dall'accostarsi a gli onori; a' quali tuttavolta ascese bene per tempo, e giunto alla strategia seppe acquistarsi benevolenza per le assidue cure che spendeva intorno all'esercito e alle cose militari.

Così, dopo la morte di Pericle [2], e' si trovò già in una posizione politicamente cospicua: gli stessi assalti e i colpi che gli menavano gli avversari, a capo de' quali Cleone, non iscuotevano la considerazione onde godeva, e la fiducia che s'era guadagnato com'uomo giusto ed incorruttibile non solo nella sua parte, ma tra 'l popolo tutto quanto. La prima volta che lo troviamo ricordato da Tucidide, è in proposito della spedizione fatta nell'anno quinto della guerra, subito dopo la riconquista di Lesbo (427) contro la piccola isola di Minoa che giace di fronte al porto megarico di Nisea [3]. Conquistata l'isola, Nicia vi lasciò guarnigione ateniese; e nel tempo medesimo che La-

(1) Tucidide V. 61. 74.

(2) La morte di Pericle, com'è noto, accadde nell'autunno del 429. a. C.

(2) Tucidide III. 51.

chete sottometteva in Sicilia Milae e Messena, egli tentò con non gran successo una spedizione contro Melo che s'era serbata neutrale, benchè per istirpe attenesse a' Lacedemoni, e poi uno sbarco in Beozia, dove con altre forze ateniesi ruppe un esercito de' Beoti e si spinse devastando fino alle coste de' Locri (1).

Una vera sconfitta politica ebbe Nicia a patire pel notissimo fatto di Sfacteria, dove Cleone, il demagogo audacissimo, fece quella singolare prova di sua virtù guerriera (425. a. C.) (2). Ma nemmeno questo colpo dell'audace capoparte contro la reputazione di Nicia come stratego parve bastevole a farlo scadere dalla comune estimazione, chè nella estate medesima, anzi subito dopo il fatto di Sfacteria no' troviamo Nicia a capo d'una flotta e di considerevoli forze, impegnato in una scorreria su le coste corinzio-argive, per la quale si rese padrone di quella laterale penisola che è in congiunzione con la penisola di Epidauro e della città di Metone (3).

Plutarco nella vita che ha dettato di Nicia, dà grandissimo peso pe' principii religiosi degli Ateniesi a quell'aver, com'e' narra molto minutamente, dopo conseguita la vittoria, spedito araldi a' nemici per ottenerne licenza di dar sepoltura a due cadaveri ch'eran rimasti su terra. Pel quale atto di dimanda, secondo le idee greche, e' toglieva valore alla conseguita vittoria; ma, come Plutarco dice, e' preferì di sacrificare la gloria d'una vittoria anzichè lasciare due de' suoi concittadini insepolti (4).

(1) Tucidide III. 91.
(2) Tucidide IV. 27.-41.
(3) Tucidide IV. 42.-45.
(4) In Nicia cap. VI.

Nell'anno ottavo della guerra Nicia fu uno de' tre strateghi, che condussero la spedizione di Citera; la cui occupazione felicemente compiuta riuscì a' Lacedemoni tanto incresciosa. Indi die' il guasto alle rive della Laconia, spingendosi sino a Tirea, abitata da Argivi, della quale si rese padrone. In qualità di stratego giurò la tregua del 423. (1); e così si volse a preparare la pace e indi l'alleanza con Lacedemone. Ma in tanto che duravano le pratiche, insieme con Nicostrato fu mandato in Tracia per ricondur con la forza le città sollevate da Brasida in obbedienza; e giunto con cinquanta triremi e una bella forza da sbarco nella Calcidica, condusse la operazione militare di Mende (2). Dopo la morte poi di Brasida e di Cleone, quasi venuti meno i due principali ostacoli alla pace, Nicia divenne il capo della parte che se ne faceva sostenitrice (3); e, ripresi i negoziati con Pleistoanacte, giunse a conchiudere nella primavera del 421. la pace che serbò nella storia il suo nome.

La reputazione accresciutagli da questi negoziati condotti a buon termine, eccitò la invidia d'Alcibiade che, in odio di lui, si mise dentro anima e corpo nelle pratiche per far riuscire l'alleanza argiva, bene intendendo come un'alleanza con Argo renderebbe nulla la pace fatta da Nicia (4). Da questo punto la storia di Nicia è notissima, per ciò che si collega ad uno de' fatti più importanti della storia ateniese, la spedizione in Sicilia; nè a noi sarebbe concesso di venirla qui ricordando al lettore. Nè d'altra parte se pur credessimo di poterne avere licenza, no' sapremmo

(1) Tucidide IV. 119.
(2) Tucidide IV. 129.-133.
(3) Tucidide V. 16. e seg.
(4) Tucidide V. 43. e seg.

farlo altrimenti che riferendo que' due stupendi libri delle storie di Tucidide, in cui da un genio drammatico che rivaleggia con Sofocle, la impresa capitanata da Nicia, Lamaco ed Alcibiade, e poi instaurata dalla seconda spedizione con Demostene, ci è dipinta co' più splendidi colori nel suo entusiastico cominciamento, e in tutta la sua estrema miseria nella finale ruina. Ma lasciando fatti ben noti al lettore di Platone, non possiamo non soffermarci a fare alcune brevi considerazioni sul carattere di Nicia come politico e come uomo di guerra. Il carattere del politico no' l'abbiamo dalle orazioni che gli fa pronunziare Tucidide [1]; avverso alla spedizione, mentre prevede a quali pericoli va a lanciarsi incontro Atene, egli è pur Nicia che fa dell'armamento contro Sicilia, il maggior apprestamento militare che mai si pensassero gli Ateniesi; e così, quasi senza ch'ei se ne accorga, li caccia dentro a un'impresa che s'era levato a combattere nell'assemblea, mentre la grandezza degli apparecchi da prima eccita l'entusiasmo, e in appresso è cagione che la ruina dell'impresa sia la ruina estrema dello stato. L'uomo di guerra è omai giudicato dalla voce concorde della storia [2]; riconoscendo i suoi intendimenti, il suo valor militare che negli ultimi giorni della guerra giunse fino all'eroismo, egli è pur vero che la ruina della impresa e la distruzione di sì ammirabile flotta debbon essere imputate ad un suo error di giudizio; e quando con l'attenzione che desta l'interesse vivissimo, no' seguitiamo nel VII. Libro di Tucidide la vicenda de' fatti che

(1) Tucidide VI. 9.-15.; 20.-23.; 25.

(2) La imprevidenza e la inabilità di Nicia sono altamente proclamate da Tucidide in più luoghi, e potrebbe dirsi che Nicia medesimo le riconosca nella sua lettera a gli Ateniesi: VII. 11.-15.

a tanta ruina riuscirono, ora ci offende una frivola leggerezza, ora una negligenza presuntuosa, ora una inesplicabile apatia in questo condottiero d'una spedizione, di cui avea da principio misurato tutto il pericolo; dinanzi al quale sovrastante inesorabile e' diviene ostinatamente cieco, sì che per la imprevidenza e la inabilità sua avvolge nella ruina sua propria due armate splendidissime, l'imperio marittimo d'Atene e Atene medesima. Tuttavia Tucidide per quest'uomo fatale, quando ne narra la condanna nel capo, trova una parola di compassione (1); la quale, ancorchè suoni diversa ne' manoscritti antichi onde attingiamo il testo tucidideo, pure è sempre da riguardare come l'eco del sentimento pubblico ateniese a rispetto di Nicia. Diresti che i concittadini suoi non sapessero immaginarsi la condanna d'un cittadino sì autorevole e sì religioso, nè sapessero diffidarsene e sbarazzarsene; le sue grandi doti di uomo e di privato gli facevano perdonare i suoi errori politici, e gli procuravano un credito superiore di gran lunga a' suoi meriti. Questo popolare giudizio di Nicia, ben a ragione osservò Giorgio Grote (2), toglie fede a quella comune credenza, che la demagogia ateniese fosse riuscita a tutto distruggere.

E questa altissima estimazione di Nicia accogliendo eziandio Platone, che per di più, per le attinenze di fa-

(1) «Tale o presso a poco altrettale fu la cagione per la quale fu ucciso Nicia, uomo il meno meritevole tra i Greci della mia età d'incontrare così misera sorte per la sua legale osservanza dei doveri verso la divinità». Tucidide VII. 88. tr. di A. Peyron. Le ultime parole διά τὴν νενομισμένην ἐς τὸ θεῖον ἐπιτήδευσιν furono su l'autorità di alcuni mss. emendate διά τὴν πᾶσαν ἐς ἀρετὴν νενομισμένην ἐπιτήδευσιν. Ma col Peyron e col Grote ritengo preferibile l'antica lezione.

(2) Hist. de la Gr. tr. par Sadous. t. X. ch. V. in fine.

miglia, si trovava già nella sua stessa parte politica, scelse Nicia e Lachete come i personaggi meglio atti a disputare con Socrate intorno al valore; e a ragione dovevano come tali appresentarglisi, perchè mentre pe' principii politici erano l'uno all'altro così vicini, per le loro qualità personali erano invece diversi tanto da offrire in loro medesimi come i due aspetti del valore che si toglieva a contemplare. D'altra parte l'altezza de' due personaggi introdotti a disputare con Socrate, innalza la personalità stessa di Socrate che, omai nella piena maturità della vita, dopo aver fatto già prova di sè sul campo di Delio, con uomini maturi e per grande autorità conspicui, si fa ad indagare la ragione ultima di quella virtù, onde l'uomo veramente uomo si mostra.

IV.

Il motivo vero del dialogo, noi l'abbiamo già detto, è nel desiderio espresso da' due vecchi, che i figli loro abbiano l'accurata educazione mancata ad essi, sebbene nascessero di gloriosissimi padri. La esperienza ch'era fondamento a tale invenzione, no' la vedremo frequenti volte messa in campo ne' dialoghi platonici, ma specialmente nel Protagora (1), ov'è presa ad esempio la casa di Pericle, e nel Menone (2), dove Temistocle, Aristide, Pericle e Tucidide vengon citati come padri illustri che della educazione de' figli loro non si son presi pensiero (3). Ma questo

(1) Pag. 319. e. e seg.
(2) Pag. 93. c.-94. e.
(3) Lo stesso si trova detto anco di Cabria e di Focione. Cf. anco i versi 276. e seg. del B. dell'Odissea.

vero motivo del conversare che s'impegna tra' personaggi noti al lettore, ha mestieri d'una occasione esteriore che offra modo di porre innanzi Socrate come partecipante al dialogo: e a ciò Platone scelse l'incontro fortuito de' personaggi ad uno spettacolo che sempre attraeva l'attenzione del pubblico ateniese. È un ὁπλομάχης, o, come noi diremmo, un maestro di scherma che fa prova della sua valentia e destrezza; e, a così dire, a questa academia di scherma i due vecchi hanno invitato i due capitani famosi per sentire da essi, se questa specie d'arte con tanta pretensione messa in mostra, servisse allo scopo che si sono prefissi. Il convegno dinanzi un oplomacho ti dà naturalmente la scena del dialogo in una palestra che tuttavia non è indicata per nome, come invece la ci è distintamente indicata nel Liside e nel Carmide.

E qui è forse mestieri, diciamo alcunchè dell'arte dell'oplomacho. Ella dovè necessariamente, com'arte, avanzar di buon tratto la comune destrezza d'un oplita greco nel maneggio dell'armi; da che la vediamo liberamente professata da uomini che davano opera alla superiore cultura. L'ammaestramento in fatti in quest'arte si trova attribuito a' sofisti; e forse di questa fatta sofista fu Micco che trovammo nominato nel Liside (1); benchè di veri esercizi che mirassero ad un'artistica conformazione del corpo, anco i più famosi sofisti dovettero far professione, trovandosi ricordato un trattato περὶ πάλης di Protagora (2) e al Gorgia del Nostro, non sembrando (3) sconveniente di porre a fronte della

(1) Pag. 204. a.

(2) Vedi il Sofista pag. 232. d.

(3) Gorgia pag. 456., d. e. A pag. 464. C. poi la γυμναστική è messa a riscontro della ἰατρική mentre la σοφιστική sta a riscontro della ῥητορική.

sofistica e della retorica la ginnastica e la oplomachia. L'oplomacho dovè quindi tenere nella società antica il luogo che ha tra di noi il maestro di scherma; e come questi del nobile esercizio della spada fa un'arte che si giudica dicevole ad ogni gentiluomo, tanto che trovi ancora il suo posto nelle vecchie università d'Alemagna; così l'oplomacho greco faceva un'arte del maneggiar la lancia e la spada; e quali vantaggi ne ritragga chi vi sia esercitato, ben lo dirà Nicia (1) col tono medesimo, con cui un nostro generale raccomanda di frequentare la sala d'armi a' suoi ufficiali. I raffinamenti poi dell'arte ci sono accennati nelle parole di Lachete (2) ad elogio di Stesilao, il virtuoso di cui i congregati hanno ammirato gli esercizi col δόρυ δρέπανον, una specie di nuova arma, una lancia a falcetto ch'e' mena attorno con grande maestria. Ma i discorsi che lo spettacolo dell' ἐν ὅπλοις μάχεσθαι eccita ne' due condottieri d'eserciti, ci danno licenza d'argomentare che l'oplomacho andava ancora più oltre del semplice maneggio dell'armi, e mirava ad un vero ammaestramento militare. E di ciò ne' avremo ampia conferma dall'Eutidemo (3), dove come veri maestri dell'arte militare ci sono offerti Eutidemo e Dionisodoro fratelli, prima oplomachi e poi maestri dell'arte retorica (4).

Per istabilire il tempo nel quale si finge tenuto il dialogo, non abbiam nel Lachete nessuna delle esatte indicazioni che ci offrono alcuni altri dialoghi, come il Carmide

(1) Pag. 182. a.-d.
(2) Pag. 183. d.-184. a.
(3) Pag. 273. C.
(4) L'attestazione di Platone ci è pur confermata da Senofonte che parla di Dionisodoro giunto ad Atene come vero maestro di strategia. Mem. socr. III. 1. 1. e 5.

nelle sue prime parole. Si possono tuttavia su le indicazioni stesse del dialogo stabilire due estremi limiti, entro a' quali potrebbe il dialogo esser tenuto: la battaglia presso Delio (424. a. C.) che v'è ricordata (1), e la battaglia di Mantinea (418. a. C.) in cui cadde Lachete. Ove poi si tenga ben conto del modo, col quale si parla della battaglia combattuta presso a Delio, possiamo ragionevolmente credere, che già fosser passati degli anni, e così il dialogo verrebbe a cadere dopo la pace di Nicia. Nè a ciò reca impedimento il ricordo ch'è fatto nel dialogo, di Nicerato il figliuolo di Nicia, come d'un giovine inteso alla sua propria educazione; mentre si ha ragione per ritenere che fosse ancora sotto i trent'anni, quando fu messo a morte da' XXX. Così il dialogo si fingerebbe tenuto intorno al 420.; e Socrate sarebbe quindi un uomo in su' 50 anni; d'alcun poco più avanzati in età Nicia e Lachete, e omai giunti alla senilità i due padri che col dimandare consiglio danno occasione al dialogo. Se poi tale fizione perfettamente risponda a' termini storici, sarebbe difficile d'accertare, mentre termini istorici comprovati sicuramente no' non li abbiamo se non per la persona di Socrate.

Il Lachete è di quella più semplice categoria de' dialoghi platonici, i quali, senza una apposita preparazione, incominciano immediatamente al modo stesso del drama. Col quale può dirsi abbia molteplici relazioni manifestissime, e pe' caratteri pieni d'affetto vivace, e per lo svolgersi del dialogo nelle animate discussioni che si succedono. Il modo, onde apresi il dialogo, e 'l semplice, quasi narrativo parlar di Lisimaco ricordano i prologhi euripidei. Per questa spe-

(8) Pag. 188. b.

cie di prologo t'è data la occasione del conversare; ti sono stabilite le relazioni di Socrate; e del carattere di lui ti son offerti alcuni cenni veramente preziosi.

L'intervento di Socrate nel dialogo segna l'incominciare del primo episodio: per esso la discussione prende il suo naturale avviamento, e diviene una vera discussione filosofica, trasportando il concetto di valore dal suo significato volgare, secondo cui valore è l'atto di qualunque soldato che arditamente assalga, o con perseveranza tenga il posto che gli è dato a difendere, ad altre e ben diverse relazioni e ad altre lotte ben più perigliose e difficili. A Lachete, pel quale il valore è virtù puramente naturale, quasi di temperamento, e per ciò comune a gli uomini rozzi e barbari e ad alcuni bruti, riesce duro ad intendere che 'l valore nel sapere riposi e si possa apprendere, e quindi dinanzi alla dialettica di Socrate resta come avviluppato nelle contraddizioni, nè sa più che si dica. Questo primo episodio che in rispetto al contenuto del dialogo può ancora riguardarsi come una preparazione ed un avviamento alla ricerca filosofica, è importantissimo per la determinazione de' caratteri de' personaggi; de' due capitani anzi tutto che nelle loro rispettive individualità quasi simbolicamente ci rappresentano i due elementi costitutivi del concetto di valore, mentre per la viva antitesi delle opinioni loro ci preparano alla contraddizione posteriore; e a fronte di essi la serenità di Socrate resa a così dire più splendida dalle segnalate lodi che gli tributa Lachete e per le quali a noi apparisce un vero esemplare del valore cosciente. Così alla contemplazione che è subbietto del dialogo, i personaggi d'esso s'apprestano con la più virile attitudine del pensiero e dell'opera.

Più mosso ed efficace avviamento prende il dialogo allora che Nicia si mette ad esaminare la sentenza più volte portata in campo da Socrate che potere sia sapere e che la sapienza non si disgiunga dalla virtù, per finire alla nuova definizione del valore come conoscenza di ciò onde possiamo e non possiamo temere. Contro tale definizione come soverchiamente estesa parla Lachete, dimostrando c'ogni scienza pratica, la quale miri ad impedire i mali e a procacciarci i beni, potrebbe in essa comprendersi. Nicia però sente giusto: e per ciò subito soggiunge, che come anco il medico ignora, se la salute sia in ogni caso un bene e un bene la conservazione della vita, la scienza particolare drizzata alla pratica è insufficiente; quindi oltre a quel sapere i pericoli, v'ha da essere un supremo sapere che ne dica, se e quando le cose che teniamo per buone, siano beni realmente. Per questa via si viene riconoscendo, come senza la cognizione de' veri beni, la quale ne avvia alla cognizione del bene supremo, non si dia virtù, nè quindi valore. E così no' siam giunti su la soglia della dottrina socratica della virtù. Nicia, a cui Lachete quasi per beffa risponde, che la scienza da lui cercata quella potrebb'esser del vate che conosce l'ultimo esito d'ogni azione; allora che afferma, nemmeno in essa possa riporsi la dottrina intorno al vero bene, presente un più elevato sapere, e quindi un essenziale elemento del valore, in rispetto al quale con grandissima meraviglia di Lachete nega il valore de' bruti, accordando ad essi tutt'al più l'ardimento e l'intrepidezza. Contro sì elevata e veramente platonica dottrina è tuttavia sollevata ancora un'obbiezione: il campo del valore per essa è limitato solamente al bene e al male futuro e al sapere di questo bene o al pericolo maggiore o minore di questo male; lad-

dove ogni sapere abbraccia di necessità e passato e presente e futuro; anzi ogni sapere, come chiaramente è detto, mira all'eterno; e quindi anco 'l valore in quanto è virtù di sapere, tende a conseguire ciò che a conseguire è difficile e alla conservazione de' beni reali.

L'Ast giudicando che l'autore del dialogo faccia qui confutare a Socrate sè medesimo, in quanto Socrate combatte la dottrina affatto socratica già esposta da Nicia, ne indusse la non autenticità del dialogo; ma egli è da considerar con lo Steinhart, che Socrate, com'espressamente dichiarerà eziandio nel Protagora, non tiene questa dottrina quale una compiuta dottrina, mentre non è in essa dichiarata la relazione de' beni durevoli e de' beni reali. Per cogliere questa relazione è mestieri d'ascendere al concetto generale di virtù, quale ci sarà svolto nel Protagora. Quindi Socrate espressamente soggiunge, che le virtù tutte quante, giustizia, sophrosyne, pietà, riposano su questa cognizione de' beni eternamente durevoli; e così il concetto determinante di valore, quello pel quale si sarebbe avuta la differenza specifica del valore dalle altre virtù, non è ancora trovato, e la questione principale resta insoluta.

E appunto lasciando insoluta la questione capitale, si chiude il nostro dialogo in un modo che ne richiama necessariamente alla memoria la chiusa uguale del Carmide. Chi tuttavia ripensi in sè stesso tutto quanto il procedimento del dialogo, facilmente s'accorge, come sieno svolti e diligentemente seguiti l'un dietro l'altro tutti i momenti del concetto di valore tranne l'ultimo; lasciato a bello studio incompiuto. Il valore è anzi tutto un lato, o, come Socrate dice, una parte della virtù; nella quale affermazione già traluce la tesi platonica del concetto di virtù svolta con

tanto splendore nel Protagora. Essendo il valore un lato della virtù, è tendenza a' beni durevoli e per ciò stesso spirituali; ma come in cadauna virtù tutte le altre virtù riposano, così il valore è inseparabile dalla sapienza, dalla giustizia, dalla sophrosyne e dalla pietà. Per contrario da queste virtù si separa pel suo obbietto immediato e per la forma. Per l'obbietto, in quanto ha per termine un bene futuro o la liberazione da un male; per la forma, in quanto conseguiamo il bene o ci liberiamo dal male per via d'una lotta. Indi la spiegazione, che 'l valore sia sapere ciò che abbiamo o non abbiamo a temere; in grazia di che il valoroso cui sono cogniti i veri beni, non teme la morte nè la tiene pel supremo male, nè inversamente pel supremo bene la vita; egli non dà pregio alla vita e alla morte se non in quanto vale per lui un bene più eccelso. Nella forma poi è fermezza perseverante in ciò che la ragione gli abbia dimostrato bene; la quale si manifesta non solo ne' pericoli, ma sì ancora e più nelle lotte dell'anima. Ma Lachete, più che esprimerlo, sente ancora in sè stesso un momento speciale al valore, quello del coraggio personale. A spiegarlo si ricorre a' durevoli e veri beni in relazione all'anima, e per questa relazione si stabilisce il divario tra 'l valore morale e l'audacia oltracotante. Nell'uomo veramente valoroso sapere ed operare, praxis e dottrina, si fondono insieme in quella stupenda armonia che il pro' Lachete ammira in Socrate.

V.

Solo l'Ast ha dubitato della genuinità del Lachete; e per giungere a questo risultamento non ci voleva meno di

quella critica singolarissima che, mettendo in sospetto questa o quella dizione platonica, si piace d'immaginare un imitatore industrioso, il quale abbia accozzati insieme luoghi platonici massimamente dal Protagora; e dove è impossibile negare la vita e 'l drama, s'affanna a scolorire i personaggi e la scena, dichiarando rozzo quanto non sia così limato e finito come le opere più eccellenti del genio platonico. Oppostamente lo Schleiermacher accettò il Lachete com'un'appendice dialettica al Protagora, per la quale è più esattamente definito il valore nella sua connessione col concetto di virtù. Primo il Socher vi riconobbe i caratteri d'un'opera giovanile e dietro lui si schierarono lo Stallbaum e l'Hermann. Ma scopo del dialogo sembrò al Socher, che fosse il dimostrare la necessità della formazione dello spirito; con che si viene stranamente a limitare l'intendimento della scrittura platonica; com'eziandio lo limitò lo Stallbaum, quando affermò che Platone siasi proposto di offrirne l'esemplare perfetto del valore nel suo proprio maestro.

Per una nuova via si mise con l'acuto suo ingegno C. F. Hermann (1): a lato allo scopo filosofico e' discoprì nel Lachete una speciale tendenza apologetica, della quale lo Steinhart andò ricercando le più nascoste manifestazioni. La diligenza con cui la dottrina è svolta; la cura amorosa ond'è disegnata la persona di Socrate in attitudini sempre nuove e sempre moralmente e intellettivamente bellissime, fanno facilmente pensare allo intendimento, che Platone si fosse proposto di difendere da recenti assalti il maestro. Lachete e Nicia trattano con Socrate come con un sapiente,

(1) Lib. cit. pag. 450.

che dalla comune de' maestri della sapienza per buon tratto dilungasi. Nelle lodi che Lachete tributa al valor militare di Socrate, è agevole riconoscere che quanto si esalta la bella armonia della vita con la dottrina, altrettanto sicuramente si vuol rispondere a quel rimprovero fatto di tutti i tempi alla filosofia, ch'ella ne distolga dalla vita pratica e snervi la volontà pel soverchiare della riflessione. Ma se v' hanno queste tendenze apologetiche, da quali attacchi miravano a difendere Socrate? Traccie dell'accusa portata contro di lui non vi hanno; ma certo ben prima d'esser chiamato a rispondere dell'accusa di Anito e Meleto dovè Socrate esser l'oggetto di attacchi atrocissimi e per la sua condotta come pritane nel processo a' capitani della battaglia delle Arginusse, e pel rifiuto dato a' XXX. in proposito dell'arresto di Leone da Salamina.

E così la composizione del dialogo verrebbe a stabilirsi tra 'l 406. e il 404.; e per questa seconda data più volontieri ci dichiareremmo per le attinenze strettissime che troviamo tra 'l Carmide e 'l nostro dialogo, dove non senza buona ragione è ricordato Nicerato il figliuolo di Nicia, che cadde sotto il furore de' XXX. Il padre suo ci narra, come lo avesse ripetutamente a Socrate raccomandato; ma egli rifiutò ognora d'assumerne l'ammaestramento rimandandolo ad altri. Come in appresso si fece colpa a Socrate d'aver avuto nel cerchio de' suoi ascoltatori Critia e Alcibiade, in quel gran tumulto del terrore de' XXX. non si sarebbe forse, per colpire il ricchissimo giovine, accusato pur anco d'aver seguito il magistero di Socrate? Fu Nicerato, per attestazione di Senofonte, incensurabile cittadino, nè Socrate avrebbe avuto a vergognarsi di lui; ma nella Repubblica ci si presenta in relazione con Trasima-

cò il panegirista dell'ingiustizia (1), e Platone che in tal compagnia ce lo offre ne' conversari della casa di Polemarco, forse volle mostrare che la vittima de' XXX alla loro scuola medesima e non già a quella apparteneva di Socrate.

(1) L. pag. 327.

LACHETE

LISIMACO, MELESIA, NICIA, LACHETE, FIGLI DI LISIMACO E DI MELESIA, SOCRATE.

Capo I. Stef. vol. II. pag. 178.

LISIMACO. Vo' avete veduto, o Nicia e Lachete [1], quest' uomo che fa gli esercizi con l'armi [2]; ma perchè io e qui Melesia v'abbiamo esortato a venir a vederlo con noi, non ve l'abbiam detto innanzi; ora invece ve lo diremo. No' stimiamo in fatti che con voi favellando sia da usare pienissima libertà. V'hanno in vero di tali che di queste cose se la ridono, nè cui ne li consulti, rispondono ciò che pensano, ma prendendo come di mira [3] l'animo di chi li consulta, rispondono diversamente da quello che pensano. Vo' all'incontro, noi abbiam giudicato, siate buoni ad intendere, e, quello che abbiate inteso, a significar schiettamente, secondo che la vi pare la cosa, e però no' v'abbiamo chiamato a consulta intorno a ciò che (179.) siamo per comunicarvi. Ecco dunque di che si tratta e cui ho fatto sì lungo preambolo: no' abbiamo que' due figliuoli lì, uno suo che porta il nome del nonno, Tucidide; e 'l mio ugualmente: anch'egli porta l'avito nome del padre mio; lo chiamiamo Aristide. Ora e' ci pare, che sia da prender di essi la cura che si può maggiore, e non far come i più che a' figli loro, quando son divenuti giovinotti, lasciano far quel che vogliono, ma ora massimamente studiarci d'aver d'essi il governo, quanto ci sia dato d'averlo. E sapendo che voi pure avete de' figli, abbiam fatto giudizio, vo' dobbiate sopra tutti aver posto la mente al modo onde educandoli riescan migliori. Che se già

pel passato non v'aveste posto la mente, no' vogliam ricordarvi che la non è cosa questa da lasciare in non cale, ed esortarvi a prendere con noi insieme diligente cura de' figli.

Capo II. Onde sia venuto in noi questo pensiero, uopo è, o Nicia e Lachete, che vo' ascoltiate, anco a costo ch' i' vada un po' per le lunghe. Vo' avete a sapere ch'io e qui Melesia facciam mensa comune [1], e insiem con noi stanno pure a mensa i ragazzi. Com'ho detto sino dal bel principio, con voi no' ci permettiamo dire ogni cosa: ora ognuno di noi ha da narrare molti ed egregi fatti del proprio padre a' ragazzi, di ciò ch' e' fecero in guerra ed in pace, quando reggevano le cose della città e quelle de' confederati [2]. Ma fatti nostri propri non abbiamo da raccontare nè l'un, nè l'altro di noi. Ciò ne fa veramente arrossire, e ne chiamiamo in colpa i padri nostri, perchè, fatti giovinotti, ci lasciaron poltrire nell'ozio, mentr' essi facevano i fatti degli altri; ed a' ragazzi nostri questa cosa no' la diciamo chiaramente, ammonendoli che, dov' e' si trascurino e non ci diano ascolto, rimarranno oscuri; dov' invece usino diligenza, forse che potrebbero anche riuscir degni de' nomi che portano. Ed eglino dicono, che ci daran retta. Considerando poi noi, che cosa imparando e qual instituto seguendo e' potrebbero riuscire ottimi, qualcuno ci si è fatto a dire, che anche questa la è cosa bella ad apprendersi per un garzone, fare gli esercizi con l'armi; e di colui che ora ne avete veduto dar saggio [3], faceva l'elogio e indi n'esortava a vederlo. Per ciò ne parve di dover venire allo spettacolo che dava quest' uomo, e insieme invitar voi ad esserci compagni e allo spettacolo e, dove piacciavi, anco nella ricerca in proposito della educazione de' figli.

180. Questo è quello che no' volevamo significarvi. Ora a voi la parte vostra: consigliarci quanto a questo esercizio qui, se vi paia o no che s'abbia da apprendere, e quanto ancora ad ogni altro insegnamento ed instituto che vo' crediate di dover raccomandar per un giovine; e dirci infine che fareste voi stessi, trovandovi nel nostro caso medesimo.

Capo III. Nicia. Io invero vi lodo di questo vostro pensiero, o Lisimaco e Melesia, e son pronto a mettermi con voi della partita, e lo stesso penso che sia qui di Lachete.

Lachete. Tu dà' nel segno, o Nicia; ciò che testè diceva Lisimaco del padre suo e di quel di Melesia, ben mi par possa dirsi e d'essi e di noi e di quanti danno opera alle cose di stato; chè a tutti accade ciò che egli diceva, trascurare e non porre mente nè a' figliuoli, nè alle loro cose private. Ciò tu dici eccellentemente, o Lisimaco; se non che i' mi meraviglio che quant'all'educazione de' figliuoli tu chiami a consulta noi e non già Socrate qui, che anzi tutto è del tuo medesimo demo [7], e poi sempre a disputar s'intrattiene di ciò appunto che cerchi, in che sia riposta la buona istruzione ed educazione de' giovani.

Lisimaco. Che di', Lachete? Socrate qui si è occupato in qualcuna di queste ricerche?

Lachete. Sicuramente, o Lisimaco.

Nicia. Ed io pure posso di ciò assicurarti non men di Lachete, avendomi egli in casa condotto un maestro di musica per il figlio, Damone, l'allievo d'Agatocle [8], uomo in vero eccellente non soltanto nella musica, ma eziandio per tutto il resto, degno veramente che gli si commettano giovani di quell'età lì.

Lisimaco. Egli è proprio da dire, o Socrate, e voi, o Nicia e Lachete, che noi uomini dell'età mia non conosciamo i giovani venuti su dopo di noi; perchè, a cagion dell'età, restiamo il più del tempo in casa. Ma se tu puoi, o figlio di Sofronisco, dar veramente qualche buon consiglio a questo tuo compagno di demo, uopo è tu mel dia. La è in fatti giustizia, sendo che tu mi sia amico dal lato del padre. Io in fatti e il padre tuo sempre fummo amici e compagni, e prima lui incolse la morte che sorgesse tra noi nuvola di dissenso. Or poi m'ho in capo d'aver ciò udito anche altra volta: chè que' ragazzi, discorrendo tra loro per casa, spesso ricordano Socrate e ne fanno altissime lodi. Non li ho tuttavia ricercati mai, s'e' parlassero del figlio di Sofronisco: ma, o ragazzi, ditemi, è questi Socrate che avete sempre in bocca?

Capo IV.

181.

I figli. Sì, o padre, egli è desso.

Lisimaco. Per Era, o Socrate, che così tu fai onore a tuo padre, l'ottimo uomo ch'egli era; massimamente chè così tutto

quello che tu hai, a noi pure appartiene, ed ugualmente a te tutto che è nostro.

Lachete. Affè, o Lisimaco, che tu non lasci partire cotest'uomo; ch'i' vo' dirti, come l'abbia altrove veduto non pur far onore a suo padre, ma anche alla patria. Nella ritirata in fatti da Delio, e' si ritrasse insieme con me, ed io ti so dire, che se anco gli altri avesser voluto come lui comportarsi, la città saria stata salva, nè avrebbe patito cotanta ruina [9].

Lisimaco. O Socrate, questa veramente è la bella lode che or ti tributano uomini degni sì presti lor fede, massimamente per ciò di cui ti dan lode [10]. Sappi dunque ch'io in sentirli tutto m'allegro, tu abbia buon nome, e per ciò fa' conto d'avermi nel numero de' tuoi più benevoli amici. Anco pel passato veramente tu avresti dovuto frequentare da noi e tenerci per tuoi famigliari, come volea la giustizia [11]; ma almeno da questo giorno in poi, da che no' ci siam conosciuti, non far più così, ma vieni e prendi in dimestichezza noi e questi giovinotti; affinchè la nostra amicizia perduri tra voi [12]. Così è ver, tu farai, e noi penseremo a richiamartelo a mente. Ma quanto a ciò, onde avevamo incominciato a parlare, che dite voi? che ve ne pare? è egli un ammaestramento o no per i giovani questo di saper fare ogni sorta d'esercizi con l'armi?

Capo V. Socrate. Ebbene, anco in questo proposito i' mi studierò di darti, o Lisimaco, il consiglio che possa migliore, e di fare quanto da tua parte dimandi. Se non che la mi par cosa affatto conforme a giustizia, ch'essendo io più giovine e meno esperto di questi che qui [13], abbia prima da ascoltare ciò che dicano essi e da essi imparare: che se alle cose che saran dette da loro, i' n'avrò alcune altre da aggiungere, allora sì ch'i' te le potrò insegnare e farne persuaso te e gli altri. Ma, o Nicia, e perchè non parla qualcuno di voi?

Nicia. Nulla lo vieta, o Socrate. A me par veramente che possedere questa istruzione sia utile a' giovani in molti casi. Bene sta anzi tutto che i giovani non passino il loro tempo altrove in quelle cose, nelle quali sogliono consumarlo, quando hanno ozio; ma piuttosto in quest'esercizio, ond'è necessità che guadagnino per il corpo, a verun'altra esercitazione ginnastica

essendo questa inferiore, e a libero giovine sopra tutto essendo dicevole la esercitazione ginnastica e la equitazione; imperocchè ne' cimenti ne' quali noi facciam nostre prove, e ne' combattimenti ne' quali ci si propone di cimentarci, soli coloro fanno buona prova, i quali al maneggio di questi tali arnesi di guerra siano esercitati. Inoltre questa cotale perizia tornerà profittevole anche in battaglia, quando con molti altri s'abbia a combattere in fila ordinata; ma grandissimo ne sarà poi il vantaggio quando si rompan le file e si tratti di combattere solo a solo, sia dove tu incalzi per far fronte a chi ti resista, sia dove tu ti ritragga per difenderti da chi t'incalzi. Chi di tal esercizio abbia pratica, nulla al certo avrà da patire da un solo e forse nemmen da più d'uno; anzi per esso avrà sempre il disopra. Ciò inoltre desterà in lui vaghezza d'un'altra cosa che è bella ad apprendere. Imperciocchè chiunque sappia fare gli esercizi dell'armi, sentirà di subito desiderio d'apprendere anche la disciplina degli ordinamenti degli eserciti [14]; e questa appresa e fatto ambizioso di cotal gloria, si rivolgerà tutto quanto alle cose della strategia; e quindi manifestamente a tutto quello che attiene ad essa, sia d'istruzioni, sia di pratiche buone e belle a sapersi e a praticarsi da un uomo lo avvierà questo primo esercizio. Aggiungeremo poi anche cosa di non poco momento: che la conoscenza di questi cotali esercizi basta a render ciascuno più saldo e più coraggioso in battaglia ch'e' non saria per sè stesso e di non poco [15]. Nè sarà perduto anco di dire, sebbene a qualcheduno la possa sembrar cosa da poco, che lo renderà anche più aitante della persona, dove appunto si convien meglio all'uomo di mostrarsi aitante della persona [16], per la gagliardia del corpo più terribile apparendo a' nemici. Per me dunque, o Lisimaco, com'i' penso, parmi s'abbiano da fare insegnare questi cotali esercizi a' giovani e per le ragioni ch'io ho detto. Se Lachete abbia alcuna cosa da aggiungere, i' lo ascolterò volentieri.

LACHETE. Egli è di certo assurdo, o Nicia, di qualsivoglia disciplina dire che la non si abbia da imparare: per ciò che tutto sapere la parrebbe la gran buona cosa. E quindi anco questo maneggio delle armi, se la è proprio una disciplina, quale la

182. Capo VI.

dicono que' che l'insegnano e quale pur Nicia l'afferma, bisogna impararlo. Ma s'e' non è una vera disciplina, e que' che ne fanno professione, ne ingannano, ovvero pur essendo una disciplina, la non è però di gran momento, che importerà d'impararla? I' mi faccio questa dimanda ponendo mente a ciò ch'io tengo certissimo: ov'ella fosse stata di qualche momento, la non sarebbe a' Lacedemoni sfuggita, a' quali nient'altro nella vita sta a cuore se non di cercare e di praticare ciò che sapendo e praticando possano gli altri sopravanzar nella guerra [17]. Ma se la è sfuggita ad essi, tuttavia, a quelli che si dicono in questa disciplina maestri, non è ciò stesso sfuggito, ch'eglino, i Lacedemoni, sopra tutti gli Elleni han questo di mira, e che per ciò chiunque sia appo di loro in onore per questo titolo, potria far denari più degli altri, come appo noi il poeta tragico, che sia in onore [18]. Di fatto chi si creda abile a fare una bella tragedia, non va già fuori per tutta l'Attica in giro a metterla in iscena per le altre città, ma subito qua se la porta, e a' nostri a buon diritto la fa sentire: cotestoro all'incontro che fanno gli esercizi d'arme, i' veggo che ritengono Lacedemone come un santuario inaccessibile [19], e non osando di mettervi dentro nemmen la punta del piede, giran d'intorno facendo prova di lor valore dinanzi a tutti gli altri e massimamente dinanzi a quelli che sarebbero pronti ad ammettere, v'abbiano ben molti che nelle cose di guerra van loro innanzi.

Capo VII. Di più, o Lisimaco, con non pochi di cotestoro i' mi sono trovato a' fatti [20], ond'io conosco quali essi si siano. E' par quasi fatto a posta, che niuno mai sia divenuto in guerra illustre di quanti han fatto del maneggio delle armi l'instituto della lor vita. In tutte le altre cose veramente vengono sempre in buon nome di quelli che fan professione di ciascuna di esse; costoro invece bisogna ben dire, che sieno, per questo rispetto, molto più sfortunati degli altri. Chè questo medesimo Stesileo che vo' avete meco veduto tra tanta gente far di sè mostra e dire le grandi cose che ha detto di sè medesimo, altrove i' l'ho potuto osservare anche meglio, quando trattavasi di far da vero, dar proprio mostra di sè nol volendo. La nave, su la quale era montato, essendo passata di fianco ad un legno da carico, e' si

mise a combattere maneggiando un'asta falcata, arme in vero dalle altre armi diversa, com'egli era combattente da gli altri diverso. Gli altri fatti di cotest'uomo veramente non val là pena di narrarli; ma sì di dire, a che sia riuscito l'accorgimento suo d'aggiungere all'asta la falce. Chè in quella ch'egli armeggiava, e' rimase preso ed intricato nelle sarte della nave; tirava dunque Stesileo per districarsi, ma non vi riusciva, e ormai la nave stava per trapassare il legno da carico. Fin tanto che potè, su la sua nave, attaccato all'asta andò a pari; ma quando poi l'una nave l'altra avanzando, e' si trovò trascinato dietro l'asta, cominciò a strisciar la mano giù a basso sin che tenne l'asta pel calcio. E allora si fu un ridere e un fare strepito della figura di lui da parte di coloro che erano sul legno da carico, massimamente poi quando per una pietra gettatagli a' piè in sul tavolato della nave, egli ebbe a lasciar andar l'asta; e a questo punto anco quelli della trireme vedendo l'asta falcata di lui sospesa in alto al legno da carico, non furon più buoni a rattenere le risa [21]. Per ciò sarà forse cosa, come dice Nicia, di qualche momento; ma questi sono i fatti a' quali mi son trovato io medesimo.

184.

Capo VIII.

Il perchè, com'io ho detto sino dal bel principio, se la è questa una disciplina, la è di ben scarsa utilità; se la non è, e pure la dicono e fanno finta che sia una disciplina, non val la pena di mettervisi per impararla. Chè di fatto e' mi pare che, ove sia un vigliacco quegli che vi si mette, addivenendo per quest'esercizio più ardimentoso, vieppiù si farà manifesto qual egli era; se all'incontro e' sia un uomo di coraggio, avendo gli occhi di tutti addosso, se per poco sbagli, andrà incontro alle accuse più nere. Imperciocchè far professione di queste cognizioni cotali, è pien d'invidia; tanto che se uno non faccia delle meraviglie, lasciando a grande distanza la virtù degli altri, è impossibile che vantandosi di possedere queste cognizioni medesime, sfugga al ridicolo. Così del resto i' la sento, o Lisimaco, ad un dipresso del dar opera a questo esercizio: ma, com'ho di già detto, bisogna, tu non lasci andar via Socrate, ma anzi lo preghi di dir la sua, come la gli pare intorno l'argomento proposto.

Lisimaco. Ben te ne fo preghiera, o Socrate; massimamente che mi pare ci voglia proprio la sentenza d'un che decida. Se questi due si fossero trovati d'accordo, se ne sarebbe sentito meno il bisogno; ma omai tu vedi, Lachete ha sostenuto la sentenza contraria a quella di Nicia. Bene sta dunque che no' sentiamo da te, a quale di questi due dia il tuo voto.

Capo IX. Socrate. E che, o Lisimaco? saresti forse per seguire il partito che lodassimo i più tra di noi? (22)

Lisimaco. Come fare altrimenti, o Socrate?

Socrate. Che tu pure faresti così, o Melesia? anco dove si trattasse di deliberare intorno a gli esercizi del figlio, quali egli abbia da fare, daresti tu ascolto al maggior numero di tra noi, ovvero a chi si trovasse ad essere stato instrutto ed esercitato da un buon maestro in ginnastica?

Melesia. Veramente a costui, o Socrate.

Socrate. E piuttosto a lui daresti ascolto che non a noi, anco se fossimo quattro?

Melesia. Forse sì.

Socrate. Egli è in fatti con la scienza, cred'io, e non col numero che s'ha da portar giudizio di ciò che sia da giudicarsi dirittamente.

Melesia. Come no?

185. Socrate. Non è dunque anche ora il caso di considerare anzi tutto, se non v'abbia tra noi qualcuno che s'intenda di ciò, intorno a cui consultiamo; o ti pare altrimenti? e s'e' v'abbia, non sarà da dare ascolto ad esso, anco sia solo, e da lasciar andar gli altri: o altrimenti, da cercarne uno a ogni costo? che forse vo' vi credete, tu e Lisimaco, di correre ora piccolo rischio, e di non porre a cimento il possesso maggiore che vi trovate ad avere? Imperciocchè secondo che riusciranno i figliuoli, buoni o no, così va pure la casa paterna, appunto come siano i figli riusciti.

Melesia. Tu di' vero.

Socrate. Quindi gli è da usar per ciò molte cure.

Melesia. Certo.

Socrate. Come dunque farem noi a vedere, secondo ch'io ho di già detto, chi di noi sia più esperto ne' cimenti, se ci

proponessimo di saperlo? non saria quegli che avrebbe dato opera ad imparare ad esercitarsi e cui fosser toccati i maestri migliori?

MELESIA. Parmi che sì.

SOCRATE. Ma e prima ancora, non ricercheremmo in che cosa gli siano stati maestri?

MELESIA. Che di' tu.

SOCRATE. Così forse ti si farà meglio chiaro. Parmi che noi non siamo rimasti intesi dal bel principio, che sia ciò intorno a che consultiamo e di cui cerchiamo chi s'intenda meglio tra noi e siasi procurato maestri e chi no.

Capo X.

NICIA. Come no, o Socrate? non facciam noi considerazione intorno al fare gli esercizí con l'armi, e se i giovani li abbiano o no ad imparare?

SOCRATE. Sì certo, o Nicia. Ma quand' uno si toglie ad esaminare una medicina per gli occhi, se la sia o no da applicarsí, credi forse che 'l suo esame versi su la medicina stessa o non anzi su gli occhi?

NICIA. Su gli occhi.

SOCRATE. E così pure s'uno dunque consideri, se e quando sia da mettere il freno a un cavallo, anco allora e' delibera in rispetto del cavallo e non già in rispetto del freno?

NICIA. Vero.

SOCRATE. E dunque in una parola sola: quand'uno fa una qualunque disamina per qualche fine, la deliberazione cade su ciò per cui si fa la disamina, e non su ciò che si prende in esame in rispetto di altro.

NICIA. Per forza è così.

SOCRATE. Quindi anco chí si chiama a consulta, bisogna guardare, se appunto s'intenda di ciò intorno a cui ci siam proposti di fare consulta.

NICIA. Sicuro.

SOCRATE. Ed ora non abbiam noi detto di torre in esame questa disciplina a rispetto dell'anima de' giovani?

NICIA. Sì.

SOCRATE. Se dunque v'abbia tra noi alcuno il quale s'intenda di questa cura dell'anima, e sia buono da ministrarla

a dovere, e n'abbia avuto buoni maestri, a questo ora è da porre la mente.

Lachete. Che ci vieni tu a dire, o Socrate? non ha' tu mai conosciuto di quelli che in una data arte senz'alcun maestro sono andati più innanzi che non co' maestri?

Socrate. Io sì, o Lachete; ma tu non vorresti già dar fede a tali che venissero a dirti d'essere i gran bravi artefici, ove

186. non avessero da mostrare una qualche opera dell'arte loro ben condotta, una almeno o più d'una.

Lachete. Tu ragioni giusto.

Capo XI. Socrate. Anco a noi dunque, o Lachete e Nicia (23), avendoci Lisimaco e Melesia chiesto consiglio quanto a' loro figliuoli, pel gran desiderio loro, ch'essi abbiano da riuscire d'animo ottimo, si conviene di dimostrare, se pur affermiamo d'averne avuti, chi sieno stati i maestri nostri, e com'eglino buoni per loro medesimi da prima, abbian da poi apertamente avuto cura dell'animo de' giovani ed ammaestrato noi stessi. Se invece alcuno tra noi sostenga di non aver avuto maestro, allora egli n'avrà da dire e da mostrare i fatti suoi propri: chi ateniese o straniero, libero o servo, sia per lui manifestamente divenuto da bene. E dove non abbiam facoltà nè l'uno nè l'altro caso di mettere in sodo, bisognerà mandarli per consiglio da altri e non correre il rischio, guastando i figliuoli d'amici, d'un'accusa acerbissima da parte di chi ci è più famigliare. Io pertanto, o Lisimaco e Melesia, dirò pel primo quanto a me stesso, che di ciò non m'ebbi maestro veruno; e sì che fin da ragazzo n'ho avuta vaghezza. Ma i' non ho modo di pagar la mercede a' sofisti, i quali soli s'impromettevano (24) d'esser buoni a farmi onesto e da bene; io stesso poi a trovar l'arte da ciò sino ad ora sono stato impotente. Che Nicia o Lachete l'abbian trovata o altronde appresa, i' non farei da vero le meraviglie; ch'eglino sono di me più ricchi da poterla apprender da gli altri e più innanzi negli anni da poterla già aver trovata da loro stessi. E per ciò essi mi paiono buoni da educar uomini; nè già fin ad ora avrebbero senza timor sentenziato degli insegnamenti buoni o cattivi per un giovine, s'e' non credessero d'intendersene bastevolmente. Del resto in essi

ho pienamente fede; questo mi fa meraviglia che tra di loro dissentano. E per ciò io alla mia volta ti scongiuro, o Lisimaco; come già Lachete t' esortava a non lasciar ch' i' partissi, e ad interrogarmi, così or io ti esorto a non lasciar partire Lachete nè Nicia, ma ad interrogarli dicendo loro, come Socrate sostiene di non s' intendere della cosa e di non esser buono a distinguere quale di voi due colga nel vero; per ciò che nulla abbia da sè stesso trovato, nè sia stato ad alcuno discepolo in quest' argomento. Tu piuttosto, o Lachete, e tu, o Nicia, ciascheduno di voi ci dica, con chi siasi trovato abilissimo nella educazione de' figli e che avendone appreso vo' ne sappiate, ovvero per averlo da voi stesso trovato; e se l' apprendeste, chi fu il maestro di ciascuno di voi, e chi altri v' abbia che faccia professione dell' arte medesima, affinchè se a voi non lascino ozio gli affari di stato, no' andiamo ad essi e per mercè o per grazia, od anco per l' una e l'altra insieme, li persuadiamo a prendersi cura e de' nostri e de' vostri figliuoli, ch' e' non abbiano a far vergogna a' genitori loro riuscendo da poco. Se all' incontro vo' ne foste gl' inventori voi stessi, dateci in prova di chi essendovi voi presa cura, vo' li abbiate da tristi ch' erano, resi onesti e da bene. Che se poi ora fosse la prima volta che vo' date mano all' educare, sarà da por mente che vo' rischiate di fare lo sperimento non già su d' un Cario [26], ma su' figli vostri e su quelli de' vostri amici, e che proprio non vi quadri il detto del proverbio dell'arte del vasaio vo' incominciate dal doglio. Diteci adunque qual vi conviene e vi torna di queste tali cose, ovvero ci dite che no. Ecco quello che hai loro da dimandare, o Lisimaco, e non lasciarli partire. 187.

Lisimaco. Bene, o cittadini, a me pare che abbia Socrate ragionato: per ciò se vi piaccia intorno a questo argomento d' accettare dimande e di dare risposte, sta a voi giudicare, o Nicia e Lachete. Chè quanto a me e qui a Melesia, manifesto è che sarebbe la più gradevole cosa, se tutto ciò, onde Socrate fa dimanda, voleste col ragionamento discorrere. In fatti sino dal bel principio i' cominciai dal dire, che no' vi chiamammo a consiglio per questa ragione che ritenevamo, vo' aveste di già, com' è verosimile, posto sopra di ciò la mente, tanto più Capo XII.

che i figli vostri come i nostri appunto quasi toccan l'età d'esser sottoposti a disciplina educativa. Se dunque nulla vel vieta, parlate, ed insieme con Socrate fate la ricerca, alternando tra voi proposte e ragioni. Imperciocchè anco questo egli ha detto con buona ragione, che or noi deliberiamo del massimo de' nostri interessi. Guardate dunque, se di così far vi convenga.

Nicia. Ben mi par proprio, o Lisimaco, che tu non conosca Socrate se non dal lato del padre, nè mai ti sia trovato con esso lui se non quand'era garzone, sia che ti si accostasse trovandosi con gli altri del demo di seguito al padre [26], sia nel tempio, o sia in altro convegno degli uomini del demo; ma da che egli è fatto uomo maturo, manifesto è che tu non ti sei mai in lui imbattuto.

Lisimaco. E perchè, o Nicia?

Capo XIII. Nicia. Parmi tu non sappia, come a chiunque si trovi a discorrer con Socrate come tu per ragione del demo, o chiunque si sia che a parlar gli si accosti [27] inevitabile necessità, ancor che d'altro argomento abbia incominciato a trattare, là sia di non farla prima finita che, condottovi da' ragionamenti suoi, e' venga a dar pieno conto di sè e del modo in che vive 188. ed ha vissuto la vita per lo passato: e una volta ch'e' sia caduto in questo discorso, Socrate nol lascia più andare sino a che di tutto non abbia fatto esame rigoroso ed intiero. I' vi son di già abituato, e so che da lui bisogna prenderselo in pace tal modo; e ch'io pure avrò da soffrirlo, io mel so bene; pur me la godo, o Lisimaco, di trovarmi con lui, nè credo già che sia male richiamarsi a memoria ciò che abbiam fatto o facciamo men rettamente, ma anzi chi da ciò non rifugga, di necessità dover essere sempre più cauto nella vita, giudicando a seconda del detto di Solone, e volendo andar sempre più innanzi nell'imparare, nè credendo che 'l senno venga proprio da sè con la vecchiezza. La non è quindi per me cosa nè nova, nè sgradevole sostenere l'esame di Socrate, e già quasi i' me lo sapeva, che 'l nostro ragionamento in presenza di Socrate non tanto de' ragazzi avria tocco, quanto di noi medesimi. I' vengo con ciò a dire, che per mia parte non

v'ha impedimento veruno a disputare con Socrate, come a lui meglio piaccia; sol guarda, come se la intenda Lachete.

Capo XIV.

LACHETE. Semplicemente i' la sento, o Nicia, quanto al conversare, od anzi, se vuoi, non in un solo modo, ma in due; ch'i' potrei passare dinanzi a taluno per amante del conversare, e oppostamente per uno che 'l conversare abbia in odio. Che quand'io odo qualcuno, il quale della virtù ragioni o d'una qualche parte della sapienza, ma veramente da uomo che sia degno de' discorsi che tiene, i' me ne rallegro immensamente ammirando insieme e chi parla e le cose che dice, perchè ben si convengono e s'accordano le une con l'altro. Allora mi par veramente che quest'uomo sia nell'arte musicale maestro, per ciò che modula un'armonia soavissima, non già della lira o d'altro strumento da giuoco; ma realmente contemperando la sua propria vita in un perfetto accordo degli atti con le parole, affatto secondo il modo dorico, non secondo l'ionio, nè, credo, il frigio [28] od il lidio, ma secondo quella che è la sola armonia ellenica. Costui mi reca parlando un diletto grandissimo e mi fa passare dinanzi a chi che sia per amante del conversare: tanto volentieri io accolgo le cose che dice. Ma chi operi all'incontrario, tanto più m'è molesto, quanto meglio ragioni e mi fa parere uno che abbia in odio di conversare. Or io de' ragionamenti di Socrate non ho pratica; ma prima, come si pare, ho fatto sperimento delle opere sue, e per esse i' l'ho trovato degno di tener be' discorsi e con tutta la libertà. Se dunque anco questo pregio possiede, i' sarò d'accordo con lui e volentieri me ne lascerò esaminare, nè m'avrò a male d'aver da imparare da lui; ed anco accetterò il detto di Solone, ma fattavi questa giuntarella soltanto, ch'i' voglio, invecchiando, imparar sempre, ma da gli ottimi solamente. Questo pertanto mi si conceda, che anco 'l maestro abbia da esser da bene, affinchè non imparando io di buon grado, non abbia da passar per indocile. Che se chi m'insegna, sia ancora di me più giovine, o non per anco venuto in fama, od abbia qualche altro difettuzzo cotale, a me non cale. Per ciò i' t'annunzio, o Socrate, che tu puoi ammaestrarmi e confutarmi quanto ti piace, e pur anco insegnarmi ciò che per mia parte io mi sappia; e così sono disposto dell'ani-

189.

mo a tuo rispetto sin da quel giorno nel quale, trovatomi teco in faccia al pericolo, tu desti prova di tua propria virtù, qual si conviene di darla ad uomo da bene. Di' dunque tutto quel che ti piace, non prendendoti della mia età suggezione veruna.

Capo XV. SOCRATE. A voi, come pare, no' non avremo da far colpa di non essere preparati a consultare insieme e a far la disamina.

LISIMACO. Or dunque mano all'opera, o Socrate, ch'io ormai ti conto un de' nostri: in mia vece adunque guarda a proposito di questi giovani quello che abbiamo da dimandare da essi e con essi lor ragionando ne porgi consiglio. Ch'io omai, per cagion dell'età, facilmente dimentico ciò che mi sia pensato di dimandare, e ciò che abbia già prima inteso: e dove tra mezzo si facciano altri ragionamenti, i' non ne serbo affatto memoria. Per ciò ragionate voi, e ciò che abbiamo proposto, discorrete tra voi; io vi starò a sentire, e dopo che vi abbia sentito con Melesia nostro i' farò quanto abbiate voi stabilito.

SOCRATE. Bisogna ubbidire, o Nicia e Lachete, a Lisimaco ed a Melesia; ciò pertanto che ci eravamo messi a considerare, chi sieno stati i nostri maestri in cotal disciplina, ovvero chi altri no' siam riusciti a fare migliori, forse non andrà male che prendiamo a ricercare noi stessi: se non che i' mi penso questa ricerca faccia capo al punto medesimo, e forse è da muovere di più alto. Imperciocchè, se ci accadesse sapere che una qualunque cosa accostata a qualcheduno, rende questo qualcheduno, a cui la si accosta, migliore; e se fosse inoltre nel poter nostro di accostargliela, manifesto gli è che noi avremmo conoscenza di ciò, intorno a cui consultassimo, se facilmente e bene possa un conseguirlo. Forse che vo' non intendete bene quel ch'io mi dico; m'intenderete meglio per quest'altro verso. Se no' ci trovassimo a sapere, che la vista trovandosi negli occhi rende migliori quelli ne' quali si trova; e per di più no' fossimo da tanto da far che negli occhi si trovasse la vista, sarebbe di per sè chiaro, che no' sapremmo quello che mai sia la vista, a proposito della quale facessimo insieme consulta, per sapere come la si possa avere meglio e più facilmente. Chè se no' ignorassimo ciò che la vista sia e ciò che sia l'udito, no' non saremmo per nulla buoni a dar consigli, nè a farla da me-

dici vuoi degli occhi, vuoi delle orecchie, per trovar modo onde uno s'abbia migliore la vista o l'udito.

LACHETE. Tu parli giusto, o Socrate.

SOCRATE. Ed anco adesso, o Lachete, non ci hanno costoro chiamato a consiglio, in qual modo, albergando virtù negli animi de' figli loro, potria farli migliori? Capo XVI.

LACHETE. Sicuro.

SOCRATE. E non bisognerà dunque anco in questo caso sapere, che cosa sia mai la virtù? Che se no' non sapessimo che cosa mai ella sia, in che modo potremmo noi farci a consigliar chi che sia del modo, onde la possa meglio conseguire per sè?

LACHETE. A me pare che no, o Socrate.

SOCRATE. No' affermiamo dunque, o Lachete, di saper che la sia.

LACHETE. Sì che l'affermiamo.

SOCRATE. E ciò che no' sappiamo, potremo anco dire che cosa sia.

LACHETE. E come' no?

SOCRATE. Non già che ci mettiamo, o egregio, a fare di subito considerazione intorno alla virtù in universale; questa la è forse cosa di troppo grave momento; ma prima prendiamone qualche parte in considerazione, se no' siamo abbastanza buoni da vedervi dentro: e così è probabile che più facile ci riesca la indagine.

LACHETE. E bene, o Socrate, facciamo come tu vuoi.

SOCRATE. E quale sceglieremo dunque delle varie parti della virtù? quella, non è vero, a cui pare che attenga la disciplina delle armi? a' più pare che l'attenga al valore. Non è così?

LACHETE. Veramente così pare.

SOCRATE. No' ci faremo dunque dal dire anzi tutto, o Lachete, che cosa sia mai il valore; in appresso considereremo per qual modo venga ne' giovani, e quanto e come lor venga dagli esercizi e dalla disciplina. Ma provati a dir tu ciò ch'io annunziava, che cosa il valore sia.

LACHETE. No per Giove, o Socrate, no che non è difficile a dirlo: se uno, tenendosi saldo nella sua ordinanza, si proponga Capo XVII.

di respingere gl'inimici e non fugga loro dinanzi [29], ben sai che questi saria valoroso.

Socrate. Ben di', o Lachete; ma forse è colpa mia, che, non avendo io parlato chiaro, tu m'abbia risposto non già quello ch'io m'era pensato di dimandarti, ma un'altra cosa.

Lachete. Come tu di' ciò, o Socrate?

191. Socrate. Mi spiegherò, se pur vi riesca. Valoroso dunque, secondo tu di', è quegli che, tenendosi fermo al suo posto, i nemici combatta.

Lachete. Così appunto i' la penso.

Socrate. Ed io pur veramente. Ma è d'altra parte quegli, il quale combatta i nemici fuggendo e non tenendosi fermo al suo posto?

Lachete. Come fuggendo?

Socrate. Come dicesi degli Sciti [30] che non meno combattono fuggendo o inseguendo, ed Omero [31] in qualche luogo, lodando i cavalli d'Enea dice, che in campo per ogni lato sanno veloci inseguire e fuggire, e quindi allo stesso Enea diè lode di questo saper fuggire e lui stesso appellò maestro di fuga.

Lachete. E ben a ragione, o Socrate: ch'e' parlava di carri, come tu parli della cavalleria degli Sciti; e quella così veramente combatte; ma gli opliti degli Elleni, chè d'essi io parlo [32]....

Socrate. Fatta eccezione forse, o Lachete, per quelli de' Lacedemoni. Imperciocchè si narra che a Platea i Lacedemoni, trovatisi a fronte de' gerrofori, non abbian voluto combattere, tenendo lor testa, ma fuggissero; e poichè le ordinanze de' Persiani furono rotte, data volta, come fossero cavalieri, abbiano combattuto e così la battaglia abbian vinto [33].

Lachete. Tu di' vero.

Capo XVIII. Socrate. Per ciò io diceva poc'anzi [34], come fosse mia colpa che tu non m'avessi risposto a dovere a cagione ch'io non ti aveva indirizzata la dimanda a dovere. Di fatti i' voleva sentir da te non pur di quelli che son valorosi nelle file degli opliti, ma e di quelli nella cavalleria ed in ogni altra arme di guerra, e non nella guerra soltanto, ma eziandio di coloro che son coraggiosi ne' perigli per mare, e di quanti nelle ma-

lattie, nella miseria e negli affari politici [35] hanno coraggio, e ancora di quanti han coraggio non solamente in faccia a' dolori od alle cose che son paurose, ma che son buoni a resistere a' desiderii e alle voluttà, vuoi stando saldi e vuoi fuggendo:... chè v' han bene, o Lachete, di tali i quali anco in ciò son valorosi.

Lachete. E di molto, o Socrate.

Socrate. E non sono dunque valorosi tutti quanti? se non che alcuni ne' piaceri, altri ne' dolori, questi ne' desiderii e quelli ne' timori il valore posseggono; laddove altri invece, i' penso, la viltà dell'animo ne' medesimi casi.

Lachete. Appunto.

Socrate. Che dunque sia e l'uno e l'altra de' due, i' ti dimandava. Perciò provati di nuovo a dir del valore, che cosa sia mai, mentre in tutti questi casi gli è pur sempre lo stesso: non intendi forse ancora quello ch'io dico?

Lachete. Non ancor bene.

Socrate. Vedi, gli è lo stesso che s'io t'interrogassi quanto alla celerità, che cosa la sia mai; essa s'ammette pure nel correre e nel toccare la cetra, nel parlare, nello imparare e in molti altri casi, e per poco in ogni atto di cui valga la pena di parlare, sia desso un movimento delle mani o delle gambe, o della bocca o della voce o dell'intelletto: non la pensi tu pure così? [36]

Capo XIX. 192.

Lachete. Appunto.

Socrate. Se pertanto uno mi dimandasse: o Socrate, che intendi tu con ciò a cui in tutti i casi dái nome di celerità? i' gli risponderei, che la facoltà di far di molto in breve tempo i' la chiamo celerità, tanto per la voce quanto pel correre e per tutto il resto.

Lachete. E tu rettamente diresti.

Socrate. Provati dunque anco tu, o Lachete, a dir lo stesso quanto al valore; che facoltà sia questa che dinanzi alle voluttà e nel dolore e in tutti i casi, ne' quali abbiam detto, è sempre la stessa, ed ha sempre nome di valore.

Lachete. La mi par che sia una certa fortezza d'animo, se s'ha da dir ciò ch'e' sia in tutti i casi il valore.

SOCRATE. Ma appunto ciò s'ha da dire, se vogliamo dare risposta alla dimanda fatta a noi stessi. Se non che e' mi pare che non ogni fortezza, com'io ritengo, a te sembri valore: ed io l'argomento da ciò che son quasi sicuro, o Lachete, che tu metti il valore nel numero delle cose belle.

LACHETE. Ben ti apponi: anzi delle bellissime.

SOCRATE. E non è la fortezza congiunta col senno che è bella e buona?

LACHETE. Sicuro.

SOCRATE. E di quella che va congiunta con la stoltezza? non è dessa all'incontrario nociva e malefica?

LACHETE. Sì.

SOCRATE. E diresti tu che sia mai bella una qualche cosa che malefica sia e nociva?

LACHETE. Ciò non è giusto, o Socrate.

SOCRATE. Tu dunque non vorrai ammettere che questa cotale fortezza sia valore, sendo che ella non sia bella, ed il valore è una cosa bella.

LACHETE. Giusto ragioni.

SOCRATE. Fortezza dunque con senno sarebbe, secondo il tuo ragionamento, valore.

LACHETE. E' pare.

Capo XX. SOCRATE. Vediamo ora: con senno per che cosa? ovvero per tutte cose e grandi e piccole? per esempio, d'uno che abbia fortezza nello spender danaro con senno, sapendo che tanto più guadagnerà (37) quanto più spenda, diresti tu ch'egli sia valoroso?

LACHETE. Per Giove, io no.

SOCRATE. Ma per un altro modo d'esempio: se uno fosse medico ed avesse o il figlio od un altro chiunque attaccato da pleumonite che gli chiedesse da bere o da mangiare, e quegli non si piegasse, ma tenesse forte?

193. LACHETE. Nemmen questo in modo veruno.

SOCRATE. Ma d'un uomo che tenga fermo in battaglia e deliberatamente combatta, perchè, fatti bene i suoi calcoli, sappia che altri verranno in suo aiuto, ch'egli ha da combattere un nemico per numero e per forze inferiore alla parte in cui

si trova egli stesso, e per di più ch'egli ha il vantaggio del luogo, di questo cotale che con siffatta considerazione e preparazione tenga saldo, diresti tu ch'e' sia più valoroso di chi nell'esercito avversario sia deliberato a resistere e a star saldo al suo posto?

Lachete. No, quello dell'oste nemica, a me pare, o Socrate.

Socrate. Eppure la resistenza di questo è più dissennata che non quella dell'altro.

Lachete. Giusto.

Socrate. Così pur chi resista in uno scontro di cavalleria avendo conoscenza dell'arte equestre, tu dirai che è men valoroso di quello che tal conoscenza non possedesse.

Lachete. Parmi, almeno.

Socrate. E lo stesso è di chi resista essendo esperto o dell'arte del fromboliere, o del trar d'arco o d'un altro qualunque militare esercizio.

Lachete. Appunto.

Socrate. E di quanti vogliano, scesi nell'acqua e nuotando, perseverare in cotal prova [36], pur non n'essendo capaci, od in altra qualunque della stessa specie, tu dirai ch'eglino sono più coraggiosi di quelli che n'abbiano l'abilità.

Lachete. E che altro in fatti se ne potrebbe dire, o Socrate?

Socrate. Null'altro, quando si pensi così.

Lachete. Pertanto così la penso io.

Socrate. Tuttavia, o Lachete, questi tali affrontano il pericolo e lo sostengono in certo modo meno assennatamente di coloro i quali ciò fanno secondo le regole dell'arte.

Lachete. Pare.

Socrate. Ma e non ci parve già prima turpe e insensata quest'audacia e questa fermezza, ed eziandio dannosa?

Lachete. Certo.

Socrate. Il valore all'incontro fu riconosciuto che era qualche cosa di bello.

Lachete. Veramente sì, questo era stato riconosciuto.

Socrate. Ed ora all'opposto no' veniamo ad affermare che valore sia quello che è turpe, la resistenza dissennata.

LACHETE. Così pare.

SOCRATE. E ti par egli che no' ragioniamo bene?

LACHETE. No per Giove, o Socrate, a me pare che no.

Capo XXI. SOCRATE. No' non siam dunque, tu ed io, o Lachete, bene intonati, per dirlo con le tue parole, secondo il modo dorico: chè i fatti non sono in armonia con le parole. Ed in vero chi stesse ad udire la nostra conversazione, potria dir, com'io credo, che a fatti noi abbiam del valore, ma no davvero nel ragionamento.

LACHETE. Giustissimo parli.

SOCRATE. E dunque? ti par egli che si abbia a restare così?

LACHETE. A mo' nessuno.

SOCRATE. Vuoi dunque, ci conformiamo almeno a quanto siam venuti dicendo?

LACHETE. Come ciò ed a che?

194. SOCRATE. Al ragionamento che ne persuade a tener fermo. Se così dunque t'aggrada, fa che noi pure teniamo fermo e siam saldi nella ricerca, affinchè il coraggio medesimo non s'abbia a rider di noi, che non ne sappiamo fare con coraggio la disamina, se spesse fiate coraggio sia la fermezza.

LACHETE. Io per me, o Socrate, son preparato a non mi partire pel primo. E abbenchè veramente io non sia uso a questi conversari, m'ha come invaso un certo ardore pe' ragionamenti, e proprio i' m'adiro quasi di non esser buono a dir ciò che penso (39). Parmi in fatti d'intender benissimo ciò chè sia il valore; ma non so, com'or ora mi sia sfuggito dinanzi, per modo che nol seppi significare a parole e dir ciò ch'egli è.

SOCRATE. Ebbene, o amico, il buon cacciatore non dev'egli inseguire e non lasciar mai la posta? (40)

LACHETE. Certo.

SOCRATE. Vuoi tu che invitiamo anco il nostro Nicia a questa partita di caccia? se per caso e' non fosse più bravo di noi?

LACHETE. Ben io lo voglio: perchè no?

Capo XXII. SOCRATE. Orsù, Nicia, soccorri a degli amici che naufragano (41) in un mar di discorsi, nè sanno andare più innanzi, se pur n'hai modo. Chè tu vedi la misera condizione che è que-

sta nostra; ma dinne su, che cosa tu creda sia il valore, e così a noi sciogli la difficoltà e per te forma il pensier tuo con le parole.

Nicia. Parmi veramente, o Socrate, che vo' non abbiate definito bene il valore: vo' non avete di fatti ricorsò a ciò ch'io ti ho sentito dire sì bene [42]:

Socrate. A che mai, o Nicia?

Nicia. Io ti ho sentito dir spesse fiate che ciascheduno di noi in ciò è buono, in che è sapiente, in ciò di che è ignorante, ivi è cattivo.

Socrate. E 'l vero per Giove tu di', o Nicia.

Nicia. Se dunque chi è valoroso, è buono, manifestamente ch'egli è sapiente.

Socrate. Ha' tu sentito, o Lachete?

Lachete. Io sì, ma non intendo molto quello ch'e' dice.

Socrate. Io invece credo d'intendere: parmi ch'e' dica il valore essere una specie di sapienza [43].

Lachete. Che specie di sapienza, o Socrate?

Socrate. Chè nol dimandi direttamente a lui?

Lachete. Ebbene dunque....

Socrate. Or via, Nicia, digli che specie di sapienza sia a tuo avviso il valore. Non quella al certo di suonare il flauto.

Nicia. No certo.

Socrate. E nemmen quella di toccare la cetra.

Nicia. Neppure.

Socrate. Ma quale adunque o di che la è sapienza?

Lachete. Benissimo tu lo interroghi, o Socrate: dica dunque, qual e' ritiene che la sia.

Nicia. La è per me, o Lachete, la cognizione delle cose che sono terribili e paurose così in guerra come nel resto [44].

Lachete. Oh! la strana cosa ch'e' dice, o Socrate. 195.

Socrate. A che avendo la mente, o Lachete, tu parli così?

Lachete. A che? ma un'altra cosa affatto la sapienza è dal valore.

Socrate. E Nicia afferma che no.

Lachete. Affè di Giove, ch'e' dice di no, ed in ciò appunto vaneggia.

Socrate. Che non gliene faremo dimostrazione, ma senza dirgli ingiuria?

Nicia. No, vedi, o Socrate: Lachete mi pare, abbia voglia di dimostrare ch'i' non mi so quello che dico, per ciò che tale è sembrato poco fa egli medesimo.

Capo XXIII. Lachete. Per l'appunto, o Nicia, e mi studierò di chiarirlo. Di fatti tu non sai che ti dica; imperciocchè nelle malattie, per esempio, non sono i medici che sanno quello che v'ha da temere? che forse ti pare, sel sappiano i forti? ovvero chiami tu forti i medici?

Nicia. No a nessun modo.

Lachete. E neppure gli agricoltori, cred'io. Abbenchè quello che possa destar timore nella cultura de' campi, cotestoro veramente sel sanno, come ugualmente tutti gli altri mestieranti sanno benissimo quello che sia da temere e da metter paura ne' loro propri mestieri; ma non per questo son eglino valorosi.

Socrate. Che ti par egli di ciò che dice Lachete, o Nicia? e' par veramente che dica qualcosa che stia.

Nicia. Certo ch'e' dice qualche cosa, ma tuttavia non vera.

Socrate. Come mai?

Nicia. Perch'e' s'immagina che i medici, quanto a' loro ammalati, sappiano qualche cosa di più del dire ciò che sia sanità o malattia. Ma in verità e' sanno questo soltanto; se poi rinsanicare sia per uno da temersi più che l'esser malato, credi tu forse, o Lachete, che questo sel sappiano i medici? non credi tu che per dimolti sarebbe meglio non la scampare dalla malattia che scamparnela? perciocchè di': credi tu che per tutti sia la miglior cosa la vita, o non anzi per molti saria da preferire la morte?

Lachete. I' lo credo veramente.

Nicia. Cui dunque gioverebbe meglio morire, credi tu sia terribile ciò medesimo che è a cui giova di vivere?

Lachete. Non credo io.

Nicia. E tu dái ciò a giudicare a' medici, ovvero ad altro mestierante qualsiasi, eccetto chi s'intenda di ciò che sia terribile o no, cui io do nome di valoroso?

SOCRATE. Intendi tu, o Lachete, ciò che dice costui?

LACHETE. Io sì, e' chiama valorosi i vati: chi altri in fatti saprebbe cui meglio giovi di vivere o di morire? ma allora, o Nicia, o m'accorderai d'essere vate tu stesso, o se vate non sei, di non essere nemmen valoroso?

NICIA. Che di'? credi tu non s'appartenga al vate di conoscere ciò che è terribile e che mette paura?

LACHETE. Io sì: a chi altri dunque?

NICIA. A quello piuttosto del quale io parlo, o egregio: imperciocchè al vate spetta sol di conoscere i segni di quello che è per accadere, se uno sia minacciato di morte o di malattia o della perdita delle sostanze, se dalla guerra uscirà la vittoria o la sconfitta, e così d'ogni altro contrasto: ma se poi per uno sia meglio andare incontro a tali accidenti o no, come potria giudicarlo meglio un vate che un altro qualunque?

Capo XXIV.

196.

LACHETE. Affè, o Socrate, ch'i' non son buono d'intendere che voglia dire cotestui. E' dimostra che nè vate, nè medico, nè un altro qualunque è 'l valoroso ond'e' parla, se pur non si pensi che sia un qualche dio. A me par veramente che Nicia non voglia ingenuamente confessare che non sa che si dica, ma si rigira di sotto e di sopra per nascondere il suo proprio imbarazzo: veramente anco noi due saremmo stati buoni di fare di così fatti rigiri, se non avessimo voluto parere in contraddizione con noi medesimi. E se questa nostra discussione s'agitasse dinanzi a un tribunale, bene avrebbe ragione un così fatto procedere; ma in una conversazione qual è questa nostra, a che pro farsi bello di vane parole?

SOCRATE. Per un bel nulla anco a me pare, o Lachete: se non che vediamo un momento, se Nicia non si creda di ragionare e s'e' non parli a questo modo in forza del suo ragionamento. Ricerchiamo dunque più addentro, che cosa pensi egli mai; e se ci parrà ch'e' ragioni, ci metteremo d'accordo, se no ci studieremo instruirlo.

LACHETE. Ebbene, o Socrate, se così ti piace, tu interrogalo: io l'ho oramai interrogato a bastanza.

SOCRATE. Nulla di male: no' faremo in comune la interrogazione, per conto mio e tuo.

LACHETE. Benissimo.

Capo XXV. SOCRATE. Dimmi dunque, o Nicia, o piuttosto dinne, chè io e Lachete facciamo causa comune: il valore ritieni tu, stia nel sapere ciò che è da temersi e ciò che no?

NICIA. Io sì.

SOCRATE. E saper ciò è egli proprio d'ogni uomo, una volta che nè 'l medico, nè 'l vate lo sa, nè è valoroso, ove questa stessa scienza altronde non si procuri: non ha' tu detto questo?

NICIA. Questo appunto.

SOCRATE. Per dire dunque il proverbio, la non è cosa che ogni scrofa la sappia, nè saprebbe esser coraggiosa ognuna.

NICIA. Pare che no.

SOCRATE. Chiaro è dunque, o Nicia, che nemmeno quella di Crommione [45], tu credi, sia stata coraggiosa. Nè ciò dico io già per ischerzo, ma veramente ritengo che per chi parla di questa maniera, sia necessità di non ammettere il coraggio di veruna bestia mai, ovver di concedere, che v'abbia qualche bestia sapiente a segno che ciò che pochi uomini sanno, perchè a sapersi è difficile, egli affermi saperlo o il leone o il liopardo od un qualche cignale; ma per chi definisca il coraggio, come tu l'hai definito, sarà pur di mestieri che il leone, il cervo, il toro e la scimia affermi essere da natura conformati al coraggio.

197. LACHETE. Per gli dei, o Socrate, che tu ragioni diritto. E tu per ciò, o Nicia, rispondici veramente, se questi animali tu li ritenga più sapienti di noi, tutti riconoscendo, come siano coraggiosi, ovvero se contraddicendo a tutti, tu osi affermare che coraggiosi non siano.

NICIA. No da vero, o Lachete, ch'io non chiamo coraggiosi nè questi animali, nè qual altro si sia, il quale per difetto d'intelligenza non tema ciò che è terribile, e quindi sia fatuo e senza timore; potresti tu credere ch'io chiami coraggiosi i putti i quali per difetto di mente non hanno mai di nulla timore? Veramente io credo ch'esser senza tema od essere valoroso non sia la cosa medesima; chè valore e prudenza io stimo propri di pochi soltanto, l'ardimento in vece e l'audacia e 'l non conoscere per ispensieratezza il timore, affatto comune a

molti, vuoi uomini o donne, fanciulli o animali. Quelli che tu e 'l volgo chiamate coraggiosi, i' li chiamo arditi, valorosi all'incontro que' che la intendono com'io dico.

Capo XXVI.

LACHETE. Vo', o Socrate, com'e' si fa bello a parole secondo il pensier suo: quelli che tutti quanti riconoscono essere coraggiosi, e' fa prova di spogliarli di cosiffatto onore.

NICIA. No da vero, o Lachete, stammi bene a sentire; i' mi penso veramente che tu e Lamaco siate saggi, se valorosi siete, e così una folla d'altri Ateniesi [46].

LACHETE. Io non ti replicherò, sebbene io m'abbia la risposta pronta, perchè tu non m'abbia da prendere da vero per un del demo di Essone [47].

SOCRATE. Non andar oltre, o Lachete; chè tu, parmi, non ti sia accorto, com'egli ha appreso tutta questa sapienza da Damone l'amico nostro; e Damone si tien molto da presso a Prodico [48], il quale sembra che tutti gli altri sofisti avanzi in cosiffatte distinzioni delle parole.

LACHETE. E in vero, o Socrate, baloccarsi in ciò meglio si conviene a un sofista che non ad uomo che lo Stato reputi degno di stare alla sua testa.

SOCRATE. Si conviene invero, o dolcissimo, a chi sia a capo de' maggiori negozi avere eziandio il senno maggiore: e perciò parmi sia da por mente, a che mai Nicia mirando abbia dato questa cotale definizione del valore.

LACHETE. Ebbene fanne tu stesso considerazione, o Socrate.

SOCRATE. Mi vi metterò subito, o egregio: se non che per questo non credere di sottrarti dal conversare in comune, ma anzi ponvi tutta la tua attenzione e considera quanto veniamo dicendo.

Capo XXVII. 198.

SOCRATE. Sì, parmi. Ma tu, o Nicia, rifatti un po' da principio: non credi tu che sul cominciare della nostra conversazione, no' riguardassimo il valore come parte della virtù?

NICIA. Di certo.

SOCRATE. E non ne l'hai detta tu stesso una parte, quasi che queste parti sien molte, le quali in complesso han nome di virtù?

NICIA. Come dire altrimenti?

Socrate. Intendi tu forse quelle stesse che io? io così chiamo, oltre al coraggio, la prudenza, la giustizia ed altre tali. Non così tu pure?

Nicia. Ma appunto.

Socrate. Ora fermo un momento: quanto a ciò siam d'accordo, ma guardiamo quanto a ciò che è da temersi ed a ciò che desta timore, che a caso tu non la pensassi ad un modo e noi ad un altro. Ciò che ne pensiamo noi, te lo dirò io: e se tu non ti trovi d'accordo, ne aprirai il pensier tuo. Noi reputiamo che temibile sia ciò che ne dà timore [40]; non sia invece temibile ciò che non dà timore veruno: ora 'l timore non lo danno già i mali nè passati, nè presenti, ma quelli che si attendono, sendo che il timore sia la espettazione d'un male che ne sovrasta: non la pensi così anco tu, o Lachete?

Lachete. Precisissimamente, o Socrate.

Socrate. Tu ha' dunque inteso il pensier nostro, o Nicia: temibili diciamo essere i mali che ne sovrastano, non temibile ciò che sia per accaderci non di male o di bene: e tu la pensi a lo stesso modo in questo proposito?

Nicia. A lo stesso modo pur io.

Socrate. E la cognizione di queste cose qui la chiami tu valore?

Nicia. Appunto.

Cap.XXVIII. Socrate. Facciamo ancora una terza considerazione, se tu e noi siam d'accordo.

Nicia. Qual è dessa?

Socrate. Te lo dirò ben io: a me pertanto ed anco a lui par veramente che la scienza di che che sia, la non è diversa quando concerne al passato, o sapere come il fatto è avvenuto; nè diversa quando al presente, com'esso avviene; nè altra poi quando risguarda come possa meglio avvenire e come avverrà ciò che non sia per anco avvenuto; ma la è sempre la stessa. Per esempio, quanto alla buona salute in ogni tempo non una medicina diversa, ma una sola e medesima tien d'occhio a quello che accade, a quello che è già accaduto, e à quello che è per accadere e come sia per accadere; e pe' prodotti della terra lo stesso è a dire dell'agricoltura. Che anzi per le cose

di guerra voi stessi potreste fare testimonianza, come la strategia di tutte cose si prenda cura grandissima ed eziandio di quello che è per accadere, nè già si crede di dover sottostare alla mantica, ma anzi d'averla a dirigere, sendo ella che meglio conosce nelle cose di guerra ciò che si passa e ciò che è per intravvenire. E per questo appunto dispone la legge non già che 'l vate soprastia a lo stratego, ma lo stratego al vate. Lo asseriremo noi, o Lachete? 199.

Lachete. Sì che lo asseriremo.

Socrate. E tu, o Nicia? se' tu d'accordo con noi, che sia proprio della scienza conoscere il futuro, il presente e il passato dell'obbietto suo?

Nicia. Io sì. Così pare anco a me, o Socrate.

Socrate. E dunque, o egregio, anco il valore non è, come tu di', la scienza di ciò che è da temersi e di ciò che no? non è egli così?

Nicia. Sì.

Socrate. E di ciò che è a temersi e di ciò che non è da temersi, è omai ammesso che questo a bene e quello a male riesce.

Nicia. Sicuro.

Socrate. La è però sempre la medesima scienza e per ciò che è da accadere e per ogni ragion di tempo.

Nicia. È vero.

Socrate. Non solamente dunque di ciò che è da temersi e di ciò che s'incontra con saldo animo, è scienza il valore; ch'e' non conosce solo i beni e i mali che son futuri, ma i presenti eziandio e i passati, e d'ogni ragione di tempo appunto come le cognizioni tutte.

Nicia. E' pare.

Socrate. Quindi, o Nicia, nella tua risposta tu ci hai dato, come dire la terza parte del valore: laddove noi dimandavamo tutto quanto il valore che cosa fosse. Ed or veramente, come pare dal ragionamento tuo, non solo la cognizione di quello che è da temersi e di quello che no, è valore, ma quasi quasi e' sarebbe la scienza d'ogni fatta di beni e mali, d'ogni ragion di tempo, come suonavano or ora le tue parole. Egli è dunque Capo XXIX.

proprio così che tu la pensi, o Nicia, ovvero che di' tu altrimenti?

NICIA. Così proprio e' mi pare, o Socrate.

SOCRATE. Ti par egli dunque, o dolcissimo, che qualche parte della virtù faccia difetto a tale che di tutti quanti i beni abbia intieramente conoscenza, come vengano, come siano per venire e come sien venuti in passato, e lo stesso eziandio de' mali? crederestu che egli senta alcun bisogno della prudenza o della giustizia o della pietà, avendo pienamente modo egli solo di evitare i mali e di procurarsi i beni a rispetto degli dei e a rispetto degli uomini, e sapendo benissimo condursi nella vita?

NICIA. Parmi, o Socrate, tu dica qualche cosa di giusto.

SOCRATE. Non saria dunque, o Nicia, parte di virtù ciò che ora è stato da te definito, ma la virtù tutta quanta.

NICIA. E' pare.

SOCRATE. E pure no' avevamo detto, che 'l valore era una delle parti della virtù.

NICIA. No' l'avevamo detto veramente.

SOCRATE. Ma a ciò che or si ragiona, non pare.

NICIA. Par di no.

SOCRATE. No' non siam dunque, o Nicia, riusciti a trovare che sia il valore.

NICIA. Pare che no.

LACHETE. E sì, Nicia diletto, ch'i' mi credeva, tu l'avresti trovato, da che ti burlavi di me, quand'ho risposto a Socrate; anzi aveva fondata speranza, tu riuscissi a trovarlo per la dottrina di Damone.

NICIA. La bella parte invero che tu fai, o Lachete, giudicando cosa di verun momento che tu stesso sia apparso com'uno che non s'intenda un bel nullo in proposito del valore, purchè io stesso apparissi un altro cotale: a ciò miri soltanto, e nulla par che ti caglia di non sapere ugualmente di me ciò, onde converrebbe che cognizione avesse chiunque si stimi per qualche cosa. Tu veramente, parmi, che la faccia da uomo: non guardi a te stesso, ma tieni gli occhi su gli altri. Quanto a me io penso aver sufficientemente disputato di ciò,

intorno a che ragionavamo, e se alcuna cosa fu detta men propriamente, potrà in seguito esser corretta anco con l'aiuto di Damone, del quale tu ti credi di ridertela, abbenchè tu non abbia mai conosciuto Damone, e d'altri ancora. E quand' i' mi sarò fatto forte, l'insegnerò anche a te senza invidia; imperciocchè mi pare che tu abbia gran bisogno d'apprendere.

Lachete. Da senno che tu se' sapiente, o Nicia: tuttavia io consiglio qui a Lisimaco ed a Melesia di lasciar da banda me e te quanto all'educazione de' loro ragazzi, e di non staccarsi, come dicea da principio, da Socrate nostro. Se anch'io avessi in età i figli miei, farei così.

Nicia. Quanto a ciò i' son pienamente d'accordo: se pur voglia Socrate prendersi pensiero di ragazzi, non è da ricorrere ad altri. Che anzi io medesimo volentierissimo gli affiderei Nicerato mio, s'e' lo voglia; se non che e' mi mette sempre altri dinanzi [80] quand'io gliene parlo, ma e' non ne vuol sapere. Per ciò, o Lisimaco, vedi, se a te Socrate prestasse miglior orecchio.

Lisimaco. E giusto fia, o Nicia, ch'io farei per costui ben molte cose che affatto non vorrei fare per altri molti. Che di' tu dunque, o Socrate? acconsenti tu e prometti di renderne quanto migliori questi ragazzi?

Socrate. Mala cosa sarebbe, o Lisimaco, questa, ch'i' non volessi prendermi cura di rendere un altro migliore. E veramente se ne' conversari d'or ora i' fossi paruto quegli che sapeva, e cotestoro queglino che no, giusto sarebbe che ad opera tale mi s'invitasse: ma invece..... tutti proprio ad un modo siamo rimasti presi dalla difficoltà: come dunque si preferirebbe uno tra noi? a me par veramente, non sia luogo alla scelta. E poichè la è andata così, vedete, s'i' non vi dia un buon consiglio: io penso sia il caso, o cittadini, (nè alcuno farà la spia di ciò ch'io dico) [81] di cercare tutti in comune il miglior maestro che si possa avere, che tutti n'abbiam di bisogno, per noi e poi pe' ragazzi, senza risparmiare nè a spese, nè ad altro. Che no' restiamo così come siamo, i' non vi consiglio. E se alcuno vorrà ridersela di noi, perchè a questa età ci pensiamo d'andare ancora alla scuola, parmi che sarà da tirargli fuori Omero, il quale ha detto:

Capo XXXI.

201.

« a cui nel fondo......
Dell' inopia cascò, nuoce il pudore » [82].

E così noi lasciando dire chi ci trovi da dire, tutt' insieme e di noi e de' figli nostri ci prenderemo pensiero.

Lisimaco. Ben mi va a sangue, o Socrate, ciò che tu di': e voglio quant' io sono più vecchio, con altrettanto più ardore mettermi co' ragazzi in disciplina. Fa' però a modo mio, dimani, appena giorno, vieni a casa mia, e fa che insieme su questo stesso soggetto deliberiamo; e per quest' oggi la nostra conversazione sciogliamo.

Socrate. Farò, o Lisimaco, come comandi; e dimani, se piaccia a Dio, sarò da te.

ANNOTAZIONI

(1) Quanto alla scena del dialogo e a' personaggi che vi prendono parte, abbiamo già detto abbastanza nel nostro proemio.

Questo dialogo maieutico nell' ordinamento di Trasillo era il terzo della V. tetralogia.

(2) μαχόμενον ἐν ὅπλοις, *che fa gli esercizi*, abbiam tradotto, *con l'armi.* In fatti μάχεσθαι ἐν ὅπλοις, se metti insieme tutti i luoghi, ne' quali riscontrasi questa dizione, è proprio ciò che noi diciamo far esercizio d'armi. Senofonte nel II. 1. 7. dell'Anabasi ricorda un tal Falino che potrebbe dirsi un maestro di scherma nell' antichità. Ateneo IV. 13. pag. 154. e., ci ha lasciato notizia; che il primo maestro di quest' arte fu un tal Damea da Mantinea. D' essa, come appare dal nostro, Eutid. pag. 271. e., e dalle memorie socratiche di Senofonte III. 1., facevano professione alcuni sofisti, quali Dionisodoro, e forse quel Micco sofista, nella cui palestra è la scena del Liside. Da ciò che di questi esercizi è detto in appresso, a pag. 182. a. pare che l'antichità gli avesse in quella stessa stima in cui noi teniamo la scherma, come cioè un ornamento indispensabile a fare compiuta la educazione d' un gentiluomo. Vedi Guhl und Koner, das Leben der Griechen und Römer. § 54. Dritte Auflage. A Roma la parola greca latinizzata, hoplomachus, servì ad indicare una particolare specie di gladiatori, per la massima parte Sanniti, che facevano prova di loro abilità coperti d' armi dal capo a' pie': cf. Sveton. Calig. 35. e Marziale VIII. 74. Vedi il proemio § IV.

(3) ἀλλὰ στοχαζόμενοι τοῦ συμβουλευομένου. Mi sono ingegnato col nostro *prender di mira.* di conservar la metafora del testo, che è tratta dal linguaggio degli arcieri e de' saettatori che Senofonte chiama ἐπὶ στόχον ἱέντας (Agesil. I. 25.). Ma ciò che non si può rendere è la pregnanza della parola, com'oggi dicono i filologi tedeschi. Cf. Polit. VII. 519. c. Leggi I. 635. a.

(4) *No' facciam mensa comune.* I συσσίτια, o l'associazione di mensa, erano una particolare forma di corporazione, a cui, pare, si ascrivessero gli uomini che non tenevano casa aperta, celibi o vedovi, oppur tali che amassero meglio la compagnia degli uomini che non delle donne di casa. Di tale corporazione fa ricordo anche una legge Soloniaca (Digest. XLVII. 22. (de colleg. et corp.) fr. 4.). Vedi Schoemann

Gr. Alterthümer. I. Seite 363. Vuol tuttavia esser notato, che mentre la mensa in comune era dalla legge imposta tra' Dori, in Atene era lasciata alla libertà individuale.

(5) Ricorda che Aristide fu il primo τῶν συμμάχων ταμιεύς, e cf. Plutarco in Aristide cap. XXIII. e XXIV.

(6) Il testo ha ἐπιδεικνύμενον, che è la parola propria de' sofisti e d'ogni maniera artisti, che diano pubblico spettacolo di lor valore.

(7) Da Plutarco (in Aristide I.) sappiamo, come Aristide fosse della tribù Antiochide del demo d'Alopece; allo stesso demo (Plutarco in Pericle XI.) apparteneva pure Tucidide. Quanto a Socrate ὁ 'Αλωπεκῆθεν cf. Gorgia pag. 495. d., Apologia pag. 32. b.

(8) Anche nel Protagora, pag. 316. e., Agatocle è novorato tra' maestri ch' erano più in fama, e come musico subito dopo Pitocleide da Ceo. Questi poi e Damone ateniese da Plutarco (in Pericle IV.) ci son dati con Anassagora come i maestri e gli amici di Pericle.

Con le parole, *avendomi egli in casa condotto* noi abbiamo tradotto il προσξένησε del testo, che, messo a confronto col luogo dell'Alcibiade, I. pag. 109. d., abbiamo bastevole ragione per ritenere, sia la parola propria dell'andare o del mettersi nella disciplina d'un maestro.

(9) Abbondano le antiche testimonianze a queste belle parole di Lachete, delle quali abbiamo inteso a spiegare tutto il valore altissimo nel proemio. Cf. anzi tutto il Simposio pag. 220. e seg., e l'Apologia p. 28. e. Vedi poi Eliano V. H. III. 17. VII. 14. Diog. Laerz. II. 22.

Quella di Delio fu certo la maggiore e la più decisiva battaglia che sia stata combattuta nel primo periodo della guerra del Peloponneso, e alla sconfitta che vi patirono gli Ateniesi tenne prontamente dietro la completa rovina del dominio ateniese nella Tracia. Essa, com'è noto, è dell'anno 424. a. C.

(10) La costruzione di questo luogo che noi troviamo pianissima, tanto che ci è venuta tradotta quasi a lettera, è vivamente attaccata dall'Ast, Platon's Leben u. Schr. pag. 459. Nè più felice fu il Van Heusde che propose un impossibile emendamento.

(11) Ho tentato di rendere il valore che dà al modo greco, ὥσπερ τὸ δίκαιον, l'articolo che, in certo modo, individualizza il concetto, limitando il caso. Nello stesso modo Platone distingue ὡς εἰκός da ὡς τὸ εἰκός. Cf. Gorgia 520. c.

(12) Tra' due giovani e Socrate. Avverti bel modo onde Socrate è introdotto nel dialogo; e quanta importanza ha questo modo di presentarcelo per la economia del dialogo. Vedi il proemio § IV. pagina 333.

(13) Nicia cioè e Lachete. Onde l'ottimo emendamento che il Bekker trasse da' tre migliori codici: τί οὐ λέγει πότερος ὑμῶν invece del λέγεις πρότερος della volgata.

(14) Vedi il Proemio § IV. pag. 331.

(15) Riscontra il Protagora pag. 350. a.

(16) Anche Clearco nell'Anabasi di Senofonte II. 3. 3. per andare incontro a' legati del re, προῆλθε τούς τε εὐοπλοτάτους ἔχων καὶ εὐειδεστάτους τῶν ἑαυτοῦ στρατιωτῶν καὶ τοῖς ἄλλοις στρατηγοῖς ταὐτὰ ἔφρασεν.

(17) Riscontra la Politeia de' Lacedemoni di Senofonte XII. 7. XIII. 5. e altrove.

(18) La tragedia in fatti, dice il Grote, era un «monopoly» d'Atene. Ad essa accorrevano i poeti dalle altre parti della Grecia (Acheo d'Eretria, Jone da Chio). De' guadagni che facevano i poeti tragici con l'esercizio dell'arte loro, vedi lo Schoemann Gr. Alterth. I. S. 446.

(19) Che Sparta si difendesse con grandissimo studio da ogni influenza di straniera educazione, è affermato anche da Ippia (Ippia magg. 284. C.). Della contraria pratica tenuta da Atene mena vanto Pericle nell'ἐπιταφ. λόγος. Tucid. II. 39.

(20) ἐν αὐτῷ τῷ ἔργῳ. È parola che sta benissimo in bocca al soldato. Cf. la parlata di Formione in Tucidide II. 89. Poco dopo dirà ἐν τῇ ἀληθείᾳ, ch'è 'l nostro «far da vero».

(21) Contro questo luogo ha da ridire lo Schleiermacher.

(22) Avverti come l'intervento di Socrate muta l'avviamento del dialogo e lo volge alla ricerca filosofica. Vedi il proemio.

(23) Il periodo di Platone è anacolutico e quasi procede con la incertezza di chi pensi, mentre parla, a tutti i possibili casi che ha da significare.

(24) ἐπηγγέλλοντο. Raffronta il Protagora pag. 318. a. dove il sofista fa senza misteri il suo ἐπάγγελμα, ed anche la risposta che dà a Socrate pag. 319. a.

(25) ἐν τῷ Καρί, altrove invece ἐν Καρί. È locuzione passata in proverbio, come già ne avvertì Cicerone, pro Flacco, XXVII. 65. perchè, al dire degli scoliasti, furono i Carii i primi ad andar mercenari, rendendo alla Grecia un servigio tristissimo, come ammetterà chiunque pensi a' danni che portarono alla causa della libertà gli eserciti mercenari.

De' Carii vedi Erodoto II. 152.-154. v. 118.-121.

(26) «I demi, scrive lo Schoemann, Gr. Alterthümer I. s. 369., come in generale tutte le unioni di questa natura, quantunque fossero instituiti per fini politici, erano al tempo medesimo anco vere congregazioni religiose, stimando i Greci che in ogni fatta unioni fosse di mestieri d'un legame religioso. Ogni demo venerava un essere sovrumano, qualche antico eroe come eponimo; e questo consideravasi probabilmente come il patrono e l'intercessore tra' suoi veneratori e gli dei. Oltre a questi culti degli eponimi, molti de'

quali vennero forse instituiti solo da Clistene o anche dopo di lui, ve ne avea molti altri ch'erano antichissimi e appartenevano o a demi particolari ovvero a molti demi in comune...; questi demi, come ben s'intende, avevano i loro appositi sacerdoti i quali si creavano a sorte e per suffragio contemporaneamente». E poco appresso: «A trattare intorno ai negozi della comunità, come, per esempio, intorno alla elezione de' loro officiali, era necessario che i demoti si adunassero frequentemente, e tali adunanze chiamavansi con l'antica voce ἀγοραί, non già ἐκκλησίαι, per le quali ultime s'intendevano soltanto le adunanze popolari».

Cf. Sauppe »de demis urbanis» Program des Gymnas. zu Weimar 1846.

(27) *Chiunque si trovi a discorrere con Socrate, come tu per ragione del demo, e a lui si avvicini parlandogli:* i mss. danno concordemente: ὅς ἂν ἐγγύτατα Σ. ᾖ λόγῳ, ὥςπερ γένει καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος. Indi una quantità d'interpretazioni e d'emendamenti dall'Heindorf in poi. Che l'ὥσπερ γένει sia un'allusione alle antecedenti parole di Nicia, mi pare indubitabile e non tanto lontano, com'altri credette, dal modo platonico. Perciò anzichè sopprimerlo, come propose lo Schleiermacher e fece il Cron nella sua edizione del 1868, a noi parve da conservare, essendo il luogo facilmente sanabile, sol che vi si aggiunga un σύ: ὅς ἂν ἐγγύτατα Σ. ᾖ λόγῳ ὥςπερ σὺ γένει, καὶ πλησιάζῃ διαλεγόμενος. Questo facile emendamento, già accolto nell'ottima edizione di Carlo Bedham, dimostra, per via di confronto, la singolare stranezza di quello dell'Hommel (ad Symp. p. 122.) ὅς ἂν ἐγγύτατα Σ. ἴῃ λόγῳ, ὥςπερ γυναικὶ πλησιάζει διαλεγόμενος, che meraviglio, sia stato accettato dall'Hermann.

(28) Da molti luoghi di Senofonte e di Platone siamo fatti certi della preferenza che i socratici davano alla vita e alla musica dorica. Queste diverse tonalità musicali distinse Platone anco altrove, per esempio nella Repubblica III. pag. 398. e. (μιξολυδιστί, συντονολυδιστί e altrimenti), dalla tonalità e da' modi musicali degli Eoli. Nel luogo stesso della Repubblica vedremo anche distinta da toni dorico, lidio ed eolico il tono jonio quasi il più giovine.

Al tono dorico si dava lode d'essere il vero tono de' greci a differenza delle tonalità lidia, ionia ed eolica, che riguardavansi come asiatiche.

Vedi le lodi che della tonalità dorica fa pure Aristotele su la fine della Politeia. Ivi proclama la tonalità dorica come la sola musica educatrice. Cf. C. O. Müller Istoria della Letterat. Gr. cap. XII. pag. 244. e seg. Vol. I. della mia traduzione.

(29) Lachete parla affatto da soldato e secondo la pratica di guerra de' Greci. Come abbiam detto nel Proemio, il parlar di Lachete richiama a mente le ὑποθῆκαι di Tirteo:

ὦ νέοι, ἀλλὰ μάχεσθε παρ' ἀλλήλοισι μένοντες
μηδὲ φυγῆς αἰσχρᾶς ἄρχετε μηδὲ φόβου.

e

ἀλλά τις εὖ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι
στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς χεῖλος ὀδοῦσι δακών.

(30) I *profugi* Scythae d'Orazio, Od. I. 35. 9. Cf. I. 19. 11. e seg. Virg. Georg. III. 31. e Plutarco in Crasso cap. XXIV. in fine.

(31) Il. s. V. v. 221. e seg. che il Monti traduce:

«Monta dunque il mio carro, e de' cavalli
Di Troe vedi la vaglia e come in campo
Per ogni lato sappiano veloci
Inseguire e fuggir. Questi, se avvenga
Che il Tonante di nuovo a Diomede
Dia dell'armi l'onor, questi trarranno
Salvi noi pure alla cittade».

E nell'VIII. v. 105. e seg.

«Monta il mio cocchio e la virtù vedrai
De' cavalli di Troe, che dianzi io tolsi
D'Anchise al figlio, a maraviglia sperti
A fuggir ratti in campo e ad inseguire».

Ma il Monti traducendo «D'Anchise al figlio» le belle parole del testo ἀπ' Αἰνείαν ἑλόμην, μήστωρα φόβοιο, toglie via appunto il concetto a cui Socrate allude.

(32) La risposta di Lachete coglie perfettamente il senso storico della osservazione di Socrate, ma ne trascura il lato dialettico.

(33) Ciò che Socrate annunzia dubitativamente, ci è narrato assai distesamente da Erodoto IX. 59.-63.

(34) ἄρτι, secondo il felice emendamento dell'Hermann. Cf. Praef. vol. III. pag. VII.

(35) Chi conosce l'Apologia e specialmente i capi XVII. e XX., misura tutto il valore che queste parole hanno su le labbra di Socrate.

(36) Come già fece felicissimamente lo Schleiermacher, mi sono studiato di conservare la stupenda struttura del mio testo. Chi avrà la pazienza, e voglia Dio, ve n'abbia qualcuno, di riscontrare la traduzione sul testo, potrà utilmente col luogo platonico porre a confronto il celeberrimo luogo di Demostene nel περὶ στεφ. 194.

(37) πλέον ἐκτήσεται leggo col ms. Vaticano, che per errore dell'amanuense ha ἐκτίσεται invece del volgato πλεονεκτήσεται.

(38) Troverai adoperato questo medesimo esempio nel Protag. pagina 350. Così pure si trova bene spesso usato l'esempio della ἱππική.

(39) Queste parole in bocca a Lachete sono estremamente caratteristiche. Per coloro che potessero credere, no' non ci siamo di

troppo avanzati, quando abbiamo affermato, nel proemio al Carmide e nel proemio al Lachete, che la idea di ciascun dialogo compenetra il dialogo stesso, ogni volta che ce se ne presenti il destro, verremo notando i luoghi su' quali l'affermazione nostra s'appoggia.

(40) Vedi il Liside pag. 206. e nota 18. Cf. Wyttenbach Ep. crit. pag. 41.

(41) La stessa locuzione ci ritornerà dinanzi nel Filebo 29. Cf. anche Eutid. 293. a.

(42) Nota queste parole, per le quali ci è detto chiaramente che Platone va oltre la dottrina socratica.

(43) Che la σοφία non sia qui nel senso in cui d'ordinario la prende Platone, cioè una delle virtù cardinali, apparisce manifesto da quello che poi segue; qui è piuttosto nel significato d'ἐπιστήμη. Cf. le mem. socrat. IV. 6. 7.

(44) Cf. le mem. socratiche di Senofonte IV. 6. 11. Avverti l'antitesi di δεινά e θαρραλέα. La ritroveremo nel Protagora pag. 359. C.

(45) Piccolo demo del territorio di Corinto al mezzodì della Megaride, che prese nome dal κρόμυον o κρόμμυον, che si mutò in una tradizione di Κρόμος figlio di Poseidone. Cf. Strabone VIII. pag. 583. Pausan. Corinth. I. Al nostro lettore è già noto per i versi d'Ovidio Metam. VII. 435. e per la narrazione di Plut. in Teseo cap. IX.

(46) Riscontra Plutarco in Alcibiade capo. XVIII. e Tucid. VI. 49. 101.

(47) Lo scoliaste ci avverte, che gli abitatori del demo d'Essone della tribù Cecropide avevano mala fama come βλάσφημοι: παρ' ὃ καὶ αἰξωνεύεσθαί φασι τὸ βλασφήμειν i comici della comedia mediana e nuova.

(48) Di Prodico, di Damone e in generale delle persone de' sofisti avremo miglior occasione a trattare nel Protagora.

(49) Cf. Protagora pag. 358. D.

(50) Cf. le mem. socr. I. 6. 14. e ricorda la parte che Nicerato dice avergli commessa suo padre nel Simposio di Senofonte.

(51) Secondo il felice emendamento del Van Heusde: οὐδεὶς γὰρ ἔκφορος λόγου.

(52) Odiss. XVII. 347. Ricorda che anche nel Carmide pag. 161. è citato questo medesimo verso.

PROTAGORA

PROEMIO

AL PROTAGORA

I.

L'artista che, pieno la mente ed il cuore d'un bel subbietto, si proponga trattarlo su le tele o ne' marmi, lunga pezza in sè stesso il subbietto suo va maturando, e ad esso consacra ogni pensiero, e se lo vagheggia in mente; ed or lo vede a regola d'arte compiuto; or poi scorato della forza dell'ingegno diffida e gli pare svaniscano le dorate speranze, a cui s'era levato; ma intanto, prima di porre la mano all'opera, per la quale e nella quale vive, si piace quasi di sperimentar sè medesimo in bozzetti geniali, in istudi preparatorii o in minori opere d'arte.

Così anche Platone, quando all'anima nobilissima, nel vigore della giovinezza, parve degno subbietto offerire come in un gran quadro il contrasto tra la dottrina del suo maestro da un lato, e dall'altro la sofistica e le instituzioni educative del tempo suo, all'opera altissima si andò disponendo e come provando per via di minori opere d'arte. E tali appunto, come prove e come saggi, o, se volessimo continuar nella imagine, come geniali bozzetti hannosi da riguardare i dialoghi che fin qui abbiamo offerto al lettore; ma tuttavia con amore condotti, come le minori

opere, nelle quali il grand'artista sperimentava sue forze, e metteva a prova la forma viva che doveva servirgli alla significazione degli altissimi pensamenti. La dottrina vanitosa e superficiale che dovè offendere massimamente il verace intelletto del futuro dialettico, è 'l primo sbozzo che ti offre nell'Ippia minore; e, quasi a dargli la coppia, nell'Ione ti rappresenta subito dopo e co' colori medesimi l'artista che non ha la coscienza dell'arte sua propria. Dinanzi alla dottrina vanitosa e parvente, ma non sustanziale, e all'arte abbagliante, ma inconscia, sta ammirata la gioventù ateniese, e ne trae quella ch'è la pessima corruzione delle società civili, l'ambizione degli onori e del potere senza la preparazione ch'è necessaria a imperare, e senza sobbarcarsi alle dure fatiche che costa il soprastare con la retta ragione ne' consigli d'un popolo; e questa gioventù agitata da cupide brame, avida di potere e d'onori, che pregia il sapere sol quanto può agevolarle la via, e' richiama in Alcibiade di Clinia, che di questa gioventù è rimasto anco nella storia il più compito esemplare, allo studio di sè e per la bocca di Socrate, usando sapientemente l'autorità d'Apolline, il dio della stirpe degl'Ioni, le grida: Γνῶθι σαυτόν.

Procedendo innanzi, le malsane amicizie, l'amore egoista, le relazioni che legano insieme gli uomini non in conformità del concetto di buono, ragguagliò nel Liside a quel nobile amore che ha a fondamento virtù e s' innalza al supremo bene. Indi la prudenza degli uomini pratici, quella appariscente sapienza che attinge a' diversi rami dello scibile, onde fan mostra gli uomini che stanno a capo degli affari; i quali per essa si credono d'avere quasi in loro mano il tempo loro, come appunto si credette Critia tiran-

no, dimostrò nel Carmide, quanto ancora dalla vera sapienza fosse lontana, e che sophrosyne è solamente il sapere conscio di sè medesimo che esternamente si manifesta nella pratica del bene. Nel Lachete finalmente, mettendoci dinanzi a gli occhi due nobilissime figure istoriche, due de' più riputati capitani e cittadini del tempo suo, ci ha fatto vedere, come spesso anco gli uomini che paiono più gelosi della dignità morale e più vicini, per la fortezza, alla pratica della virtù, più tosto han dinanzi gli occhi della mente una virtù che riposa su l'esercizio e su l'abito, che non si fondi sopra un giudizio vero; tanto che, negli oscuri stimoli de' loro affetti, se spesso trovano la retta via e per quella si mettono, nón han tuttavoltá la coscienza della strada che battono, nè quindi dal traviare si sentono per verun modo sicuri.

Così di questi dialoghi i tre primi ci offrono, com'a dire, tre figure caratteristiche: il sapiente superficiale e vanitoso, l'artista senza coscienza, e 'l giovine cupido di potere e ambizioso; gli altri tre ci danno invece de' quadretti di più avanzata arte, ne' quali fisando lo sguardo, chi li contempla, fa paragone tra l'amicizia inconscia o malsana, e quella che ha a fondamento virtù e mira al bene, tra la sapienza del mondo e la sapienza vera, tra 'l valore volgare e 'l valor del sapiente. Ma tutti sei questi dialoghi hanno comune il terreno affatto socratico in cui si svolgono; e pur comuni quegli accenni che di tanto in tanto si fanno sentire, d'un giovanile conato per andar oltre al pensamento socratico. Pe' quali accenni, impromettitori di più alte dottrine, t'è dato imaginarti il giovine pensatore in que' be' momenti, ne' quali dinanzi alla pura dottrina socratica, dovette rimanersi come dubbioso e andar tentando la

via che lo guidasse alla gran luce della ideale verità; il perchè noi avevamo ragione di ragguagliar questi dialoghi a que' bozzetti gentili in cui l'artista pittore si prepara alla sua gran tela. E come quegli qua tratta un nudo, e là un partito di pieghe; qui ti dà le calde tinte del sole d'oriente, e là studia ritrarre « amica silentia lunae »; così il nostro or questo ed or quel problema propone, e mentre si piace di sollevare ardui e importanti quesiti di filosofia, si guarda dal risolverli compiutamente, quasi gli basti possa il suo lettore scorgere i graduali avanzamenti ch'e' fa nell'arte e nel trattare la forma artistica presa ad organo della manifestazione del suo pensiero.

E questi avanzamenti dell'artista e del pensatore non avrà di certo penato a cogliere chi i dialoghi abbia letto nell'ordine, in cui noi li abbiam dati. Chè a' semplici colloqui tra due personaggi, tra 'l sapiente vanitoso e il vero sapiente, tra l'artista senza la coscienza dell'arte che professa e Socrate, e tra 'l giovine cupido d'onori e Socrate stesso, sempre architettati ad un modo sì che si dividano naturalmente in due parti, cui un più lungo discorso insieme congiunge, ha veduto seguitare in appresso più ricchi aggruppamenti di personaggi, ora tutti di be' garzoni intorno a un giovincello bellissimo, ora con differenze caratteristiche di condizioni e d'età, ora invece di maturi uomini per fatti di guerra famosi; e alla monotona tessitura in due parti congiunte per una lunga orazione, ha veduto succedere un'orditura veramente artistica tratta dal contrasto stesso de' caratteri con amorosa diligenza disegnati e dipinti. Per questa via che noi ci siam compiaciuti d'andar rintracciando, Platone s'è preparato alla grande opera della sua giovinezza, il gran quadro in cui si è proposto di trat-

teggiare l'altissima dottrina socratica intorno alla virtù in lotta co' suoi contrari: l'insegnamento sofistico e la condizione sociale del tempo suo.

Ad avviare il lettore ad una scientifica contemplazione di quest'opera mai sempre ammirata, dividerò il mio ragionamento in più parti, offerendo da prima un'analisi quanto potrò più diligente, del dialogo; indi studierò partitamente le forze che in esso sono messe in contrasto, la sofistica ed i sofisti da un lato, il Socrate platonico dall'altro, e 'l resultamento scientifico a cui il dialogo arriva. E così ricercando l'orditura e l'arte del dialogo, aggiungerò in fine, come sempre ho fatto, qualche notizia degli altrui studi e alcune particolari ricerche, di molto momento per chi delle lettere antiche si è fatto l'instituto della vita, e, com'io spero, non oziose al lettore.

II.

Un breve dialogo d'introduzione ci offre Socrate, che, interrogato onde venga, vuoi in una palestra od in altro qual siasi luogo di pubblico ritrovo, narra ch'e' viene dal conversare allora allora con quel leggiadro e sapiente uomo ch'è Protagora. Questa risposta eccita naturalmente la curiosità degli astanti (1), e Socrate di buon grado accetta l'invito che gli è fatto, di sedersi alcun poco e mettere a parte la compagnia del dialogo che ha avuto in sino allor

(1) Che gli astanti sien più, apparisce manifesto dall'ἡμῖν che si legge a pag. 309. c. 310. a. e più dall'ἐὰν ἀκούητε e ἀλλ' οὖν ἀκούετε di Socrate. D'altra parte lo schiavo a cui indirettamente si accenna: καθιζόμενος ἐνταυθί, ἐξαναστήσας τὸν παῖδα τουτονί, non può esser compreso nell'ἡμῖν dell'ἑταῖρος.

con Protagora [1]. Da questo punto Socrate narra, o per dir le parole dell'arte, il dialogo di diretto si muta in indiretto o διηγματικός. Se non che vuolsi avvertire, come quell'innominato, il quale con la burlevole dimanda, se a caso Socrate non venga dal dar la caccia al bell'Alcibiade, ha dato l'occasione al racconto del dialogo, non dice più verbo, a differenza di ciò che in altri dialoghi narrati ci offre lo stesso Platone. Nè questo silenzio di chi primo ci si fa innanzi nel dialogo, ovvero, come nel Liside e nel Carmide ha fatto, il venirci a narrare un dialogo senza che di tale narrativa ci sia spiegata la occasione prossima, è senza significazione. In questi casi che qui, il muto uditorio, a cui il dialogo si dice e si suppone narrato, non serve, come ben disse il Bonghi [2], se non come mezzo estrinseco allo svolgimento dramatico del concetto del dialogo; laddove, allora che l'uditore il quale ha promosso la narrazione, prende parte alla narrazione stessa e manifesta il sentimento suo, come, ad esempio, Critone nell'Eutidemo, egli fa quasi la parte nostra e approvando, epilogando o conchiudendo concorre effettivamente allo svolgimento dialettico.

A tale dialogo brevissimo che è quasi il preludio, segue la vera introduzione del dialogo platonico [3]. Socrate è stato svegliato di buon mattino dal giovane Ippocrate, col quale è legato in amicizia. Questi s'è recato a lui, perch'e' lo presenti al sapiente Protagora, che da due giorni è in Atene: con che, s'egli s'arrenda al desiderio del suo giovine amico, gli avrà dato licenza di seguitare l'ammaestramento di Protagora. Socrate fa promessa di condurlo

(1) Pag. 309.-310. b.
(2) Proemio del Protagora. Milano 1858. p. 184.
(3) Capi II.-VIII. inclusiv. Pag. 310. a.-317. c.

a Protagora, ma intanto, per l'ora soverchiamente mattutina, lo trattiene nell'αὐλή della sua piccola casa, e gli dimanda, che cosa sia ciò ch'andrà a cercar da Protagora; e Ippocrate si mostra affatto all'oscuro di quello che vada cercando. In tale stato scorgendo l'amico, Socrate ha bel modo di dimostrargli, ch'e' brama di Protagora l'ammaestramento, non già per la gran fama che ha levato di sè, ma per la sua propria istruzione; e indi lo ammonisce, ch'è grandemente rischioso di mettersi nella disciplina d'un sofista, non avendo dell'essere del sofista concetto veruno. Venuto a provare, che Ippocrate è veramente nella condizione ch'e' sospettava, di non sapere nè che sia un sofista, nè perchè si frequenti, passa a dimostrare, come la gran fama de' sofisti proceda da una specie d'usura ch'eglino fanno con la dottrina, e quanto sia gran pericolo voler entrare senz'altro in cosiffatto commercio. Ma intanto e' si muovono con l'intendimento di recarsi a convegno con Protagora, deliberati ad entrare in ragionamento con lui e con gli altri filosofi, che ben s'immaginano di trovare a casa Callia (1).

Se non che, alla porta del cittadino ospitale, trovano inatteso un impedimento: trattenutisi alcun poco in sul davanti della casa per condurre a capo un discorso incominciato tra via, il portinaio che li ha sentiti ragionare in tra loro, non appena dan segno di voler entrare, di mala grazia li rimanda indietro, e, chiusa loro la porta in faccia, com'uomo di mal umore pel continuo frequentar di sofisti, grida che 'l suo padrone non ha tempo da perdere (2). Vinto lo screanzato portinaio col dire ch'e' non cercan di Cal-

(1) Capo VI. Pag. 314. c.
(2) Capo VI. Pag. 314. d. e.

lia, ma sì di Protagora, entrano finalmente nella vera scena del dialogo e soffermatisi alquanto, considerano l'aspetto ch'essa offre a gli occhi loro. Così mirabilmente Platone ha saputo trovarsi la più naturale occasione di delineare il quadro, di cui il dialogo darà poi il colorito, le movenze e l'azione.

Protagora va con misurati passi e accompagnato da un gran codazzo di discepoli e d'ammiratori passeggiando su e giù pel porticato che da' due lati ricinge l'αὐλή della signorile casa di Callia d'Ipponico. Come in altri tempi ne' portici delle nostre università gli studenti a' togati lor professori, o, com'oggi, i clienti politici ad un ministro o ad un capo di parte parlamentare, i devoti ascoltatori di Protagora si schierano in bella ordinanza ogni volta ch'e' faccia su' suoi passi ritorno, ed egli incede maestoso tra' segni di cotanta osservanza. Assiso su d'un alto scanno sta Ippía, anch'egli attorniato d'ascoltatori, tra' quali spiccano alcune faccie ateniesi; e in una cameretta di fianco che dà sul portico, è Prodico infermiccio, il quale ha pure la sua corona di fedeli, ma di che tratti in quel momento al suo crocchio, non è indicato. Tra' cittadini, misti in tanta turba d'ammiratori, due sono specialmente distinti, Critia e Alcibiade; ma i due politici, onde Atene avrà da fare sì diverso e pur sì duro esperimento, stanno in questo ritrovo di sofisti a quel modo che un moderno uomo di Stato si reca a un congresso scientifico o ad una radunanza academica: essi non prendono posto in nessuno de' tre gruppi sapienti, sono tra tutti e per tutti (1).

Dopo che Socrate e 'l suo giovine amico si son soffermati a contemplare il quadro che si offre loro dinan-

(1) Capo VI. e VII. Pag. 314. c.-316.

zi [1], come appunto fa ognuno quand'entri in un convegno in cui la bellezza o la potenza o la dottrina s'accolga, con brevi parole l'intendimento loro significano, lasciando a Protagora pienissima libertà di soddisfarli nel desiderio loro sia da solo, sia alla presenza di questa folla d'ammiratori. Come il lettore s'attende, sceglie Protagora questo secondo partito che alla vanitosa sua fama è più confacente, e si dichiara in aperte parole sofista nel bel senso che la parola ancora serbava; e allora, per invito di Socrate, raccolti intorno a Protagora anco Ippia e Prodico con le respettive brigate d'ascoltatori che da loro pendevano, noi abbiamo già bello e disegnato il quadro nelle sue linee fondamentali [2]; nello sfondo stanno Ippia, Prodico e la folla su la quale si distinguono con Ippocrate Callia, Critia e Alcibiade; nel dinanzi le grandi figure di Socrate e di Protagora che ora avrem da seguire ne' lor movimenti, dopo che su questa introduzione abbiamo invitato il nostro lettore a qualche breve considerazione.

Anco dalla relazione brevissima che abbiamo dato di questa prima sezione del dialogo platonico, l'acuto lettore si sarà accorto, che un'introduzione quale questa del Protagora, non mira soltanto a filosofico intendimento, ma quant'ha attinenza con le questioni filosofiche svolte nel dialogo, altrettanto somiglia a un vero prologo dramatico, pel quale l'ascoltatore è avviato alla implessione e allo scioglimento del nodo del drama. Che se ci sia lecito queste qualità dramatiche della introduzione al Protagora di definire con la esattezza critica che lor si conviene, potrem dire in questo prologo essere due maniere a distinguere. Il dialogo

(1) Capo VIII. Pag. 316. a.
(2) Pag. 316. b. c. d.

con l'innominato amico che accenna e prepara l'azione senza appartenere tuttavia all'azione medesima, ragguagliato già dallo Steinhart e dietro lui da altri molti ad un prologo Euripideo (1), parve al nostro Bonghi piuttosto conforme a' prologhi della comedia nuova e poi di Plauto e di Terenzio e della nostra del cinquecento; e in ciò giudico che il Bonghi abbia dato nel segno (2). Laddove il colloquio che ci è riferito con Ippocrate e che è 'l principio dell'azione stessa, tiene della maniera de' prologhi Sofoclei. Per quel primo colloquio, estraneo all'azione e da cui procede il dialogo narrato, l'attenzione nostra è volta sopra Protagora che, vecchio com'è, per la sapienza sua, è apparso a Socrate più bello del fiorente Alcibiade; la narrazione poi della occasione al convegno di Socrate co' sofisti, se è condotta con la necessaria diligenza perchè nessuna circostanza sia intralasciata, ha pur l'aria d'esser come affrettata e studiosamente compendiata al fine di metterla dentro al quadro; artificio stupendo che troveremo ripetuto nel Parmenide, nel Convito e in altri dialoghi ancora. Per questa narrazione ti è data eziandio la misura del tempo, entro a cui l'azione si svolge. E così tutto procede alla maniera del drama; il quale, diresti, si apra con un vero prologo come una tragedia di Sofocle, nel colloquio mattutino di Socrate con Ippocrate.

Questo colloquio con Ippocrate, o questo prologo alla maniera di Sofocle, che succede immediatamente al primo prologo straniero all'azione, versando su ciò ch'Ippocrate addimanderà a Protagora, e sul concetto di sofista, è della

(1) Vedi per esempio l'Iahn nell'Einleitung alla sua edizione scolastica del Protagora, Vienna 1857.

(2) Bonghi l. c. pag. 187.

più alta importanza pel successivo svolgimento della discussione. Anzi tutto serve a mettere come sott'occhio al lettore, di quanto difetti Protagora, a mal grado del gran rumore che ha levato il suo nome, e della grande autorità di cui gode; poscia lo inizia a quello ch'è il vero problema del dialogo, allora quando afferma che 'l sofista potrà far partecipe il suo ascoltatore della prontezza del favellare *περὶ οὗπερ καὶ ἐπίσταται* (1), e quando ammette in appresso che con tranquillo animo potrà Ippocrate mettersi per caro prezzo nella disciplina di Protagora, se questi *ἐπιστήμων τούτων* sia veramente *τὶ χρηστὸν καὶ πονηρόν*. Questo naturalissimo modo, onde il lettore del Protagora platonico è iniziato, pel colloquio tra Socrate e Ippocrate, alle successive discussioni e al contrasto tra Socrate ed il Sofista, a noi è sempre sembrato d'un magistero meraviglioso.

Nè con minor magistero ha trattato Platone la scena e gli aggruppamenti de' personaggi del dialogo. Quella curiosa scenetta, di tono burlevole, che ha luogo dinanzi alla porta di casa Callia, tale quale non se l'attenderebbe mai un lettore che s'accosti a Platone col concetto che di Platone si forma il volgo, serve a dare come la tinta generale e a farne subito nota che casa sia questa in cui avrà da svolgersi il drama; mentre l'indignazione del ruvido ma fedel servitore contro a' sofisti da un lato tiene all'insito odio che ha 'l volgo per chi soprastia, e dall'altro n'accenna com'e' veda in questa ospitalità larghissima e in questa corte bandita che i sofisti trovano nella casa del figliuolo d'Ipponico, cagion di ruina per la casa in cui è servo. Ma considerazioni cotali Platone non le comunica al suo lettore se non per gli effetti dramatici che sa ottenere: il perchè al-

(1) Pag. 312. e.

l'assiduo lettore de' dialoghi accade ciò stesso che all'assiduo frequentatore del teatro della comedia: come questi per le ripetute rappresentazioni d'una comedia o d'un drama a cui abbia assistito, ogni effetto, come sogliono dire, ogni gradazione del colorito, ogni minimo sottinteso che debba essere indicato per un gesto, per una movenza o per l'accento, ti sa opportunamente indicare; così l'assiduo lettore de' dialoghi platonici s'abitua a leggere il più riposto pensiero dello Scrittore in certi tratti dramatici, a' quali non si pon mente in una prima lettura, o da' quali al certo non si trae luce per la intiera opera d'arte. Così questo luogo [1] dell'eunuco portinaio di Callia serve per Platone a far avvertito il lettore, ch'e' lo conduce tra una folla di stranieri e cittadini ammiratori della sofistica, ovvero a dare con un tratto solo la esterna apparenza di questo mondo de' sofisti; ch'è in aperto contrasto con la cordialità sincera che lega Socrate a Ippocrate.

E quando t'ha come disposto ad entrare con lui in questo artificiato mondo de' sofisti, e' te lo descrive da gran maestro. In tre gruppi prospetticamente ordinati ti presenta i tre maggiori sofisti co' loro aderenti. Nel dinanzi del quadro, di fronte al colonnato che ricinge l'αὐλή della signorile casa di Callia (e 'l pensiero ti torna spontaneo alla povera αὐλή della casuccia di Socrate) ti si appresenta la grave figura del vecchio Protagora che d'ambo i lati ha cittadini e garzoni ateniesi delle migliori famiglie: Callia, l'ospite generoso, Carmide che già conosciamo, Paralo e Santippo i due figli troppo dissimili dal loro gran padre che è l'olimpio Pericle. Questo gruppo, di cui ti indica le più distinte figure, ma che è ingrossato da un lungo co-

(1) Capo VI. Pag. 314. c. d.

dazzo di ammiratori stranieri e ateniesi, e' te lo mette in movimento; chè nella quiete non avrebbe avuto modo di significare dramaticamente l'alta osservanza degli ammiratori di Protagora; e dirla dramaticamente per quell'aprirsi del corteggio in due schiere, in mezzo alle quali passa trionfalmente il sofista ogni volta che torna indietro nel suo cammino, per un artista qual è Platone, è ben altra cosa che venirla significando a parole. In quiete all'incontro ti offre il secondo gruppo che s'accoglie sotto il porticato, dintorno ad Ippia, il cui nome t'è annunziato con un emistichio d'Omero. Egli, già noto al nostro lettore, siede in catedra, come alla sua vanità si conviene, e gli ammiratori di lui han tutta l'aria d'ascoltare una vera lezione ch'e' tenga su la scienza della natura e la cosmologia. Tra questi uditori si distinguono il medico Erisimaco che ritroveremo al simposio d'Agatone, e Fedro, il bel garzone studioso di farsi un nome con l'eloquenza, anch'egli uno de' convitati disputatori nel Simposio, e che meglio impareremo a conoscere nel gran dialogo a cui ha dato il suo nome. Anco alla presentazione del terzo gruppo Platone ti prepara, non senza significato, come vedremo, con un ricordo omerico: a Tantalo che

« στεῦτο δὲ διψάων, πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἑλέσθαι »,

e' ravvicina Prodico, che in angusta celletta, già dispensa d'Ipponico, ed ora per l'ospitale Callia mutata pur essa in camera da alloggiare sofisti, sdraiato su un letticciuolo e tutto imbacuccato, va spiegando la sua sapienza grammaticale e retorica a un piccolo cerchio con voce profonda che nella piccola stanza al portico laterale, rintrona. Anche in questo piccolo cerchio son due personaggi che avremo a ritrovar nel Simposio: Agatone, il molle e leggiadro

tragico, or giovinetto, e Pausania, il suo noto amatore. Ma tra' cittadini che si trovano a questo gran convegno de' sofisti, tre sono principalmente a distinguere, Callia, lo splendido padrone di casa, congiunto in parentela con Pericle, il quale fa gli onori d'Atene a gl' illustri stranieri; Critia di Callescro e Alcibiade, già noti al lettore. A questi due ultimi cittadini Platone ha commesso la parte de' tritagonisti del suo drama, ovvero e' li fa al drama cooperare a quel modo che le terze parti al procedere dell' azione concorrono.

Così a' due eroi principali, Protagora e Socrate, gradatamente si aggruppano a' lati gli altri maggiori sofisti, e in appresso i tre cittadini ateniesi, Callia, Critia e Alcibiade; mentre nel fondo del quadro sta il numeroso ed eletto coro degli ammiratori e discepoli de' sofisti, dalle cui masse, per usare il linguaggio de' pittori, spiccano tre figure care al lettor di Platone, a quel modo che i nostri grandi maestri nelle folle offerteci ne' loro dipinti si son piaciuti di collocar de' ritratti.

I tre gruppi, da prima disgiunti, alla fine della scena d'introduzione si raccolgono insieme, pel quale artificio semplicissimo in apparenza, Platone ha inteso ad ottener quell'effetto che sapeva con tanta grazia conseguire l'antica coreutica, presentare cioè all'ammirazione dello spettatore aggruppamenti distinti e successivi nell'alternarsi delle strofe e dell'antistrofe, e poi questi aggruppamenti dispiegargli di fronte o in corona, ma sempre per guisa che i corifei occupassero il centro. Ed anco in questo raccogliersi de' gruppi del dialogo in un solo coro, tu hai come nel centro le due più importanti figure, il vecchio Protagora e Socrate nel pieno vigore della virilità; a lato ad essi Pro-

dico ed Ippia, indi Critia, Alcibiade, Callia e le altre figure ateniesi note al lettore, le quali diremmo che dirigano il coro, quando con placida espettazione ha da ascoltare i discorsi de' due illustri avversari, o quando ha da accoglier con plauso le parole che lo colpiscano più vivamente.

III.

Come appunto in un drama che sia condotto con arte, i colloqui e gli scambi del discorso s'alternano co' monologhi; e l'azione ora par che s'arresti, or lentamente proceda, e talora faccia indietro ritorno, tal altra nel suo corso s'affretti e quasi spicchi inaspettati salti; così nel dialogo nostro s'alternano senza apparente regola i conversari co' lunghi ragionamenti, e i dialoghi dialettici che tolgono in esame i discorsi più largamente svolti, pur sempre secondo una legge di simmetria, difficile a cogliere, e senza che sia mai dimenticato lo scopo finale; sin che le fila disperse s'accolgano poi in un sol punto da ultimo, e così a gl' intelligenti apparisca lo scopo capitale del filosofico drama. E chi, secondo queste artistiche norme prenda a studiare il Protagora, riconoscerà agevolmente in esso come due parti insieme legate per un vero intermezzo dramatico. Ciascuna parte poi ha un lungo discorso a cui tien dietro un dialogo, pel quale il ragionamento prima tenuto ha 'l suo dialettico svolgimento; e com' esternamente, così pur internamente le due parti del dialogo si corrispondono: chè in ambedue i conversari procedono con quella tal libertà che a prima vista ti toglie di vederne la connessione; e in ambedue la discussione resta troncata prima che si giunga a conchiusione perfetta. Ma il tono e il carattere delle due parti è pur essen-

zialmente diverso: nella prima il protagonista è Protagora, nell'altra Socrate: in quella, come disse con verità lo Steinhart, predomina l'epica calma, laddove in questa è 'l movimento dramatico che si affretta allo scopo; nell'una Protagora si distende nel rintessere il mito di Prometeo e nel delinearci il quadro della educazione ateniese, e quasi si compiace di vagare pe' larghi campi della storia della cultura e della vita sociale; mentre il dialogo successivo sul concetto unico di virtù par che studiatamente s'indugi, o s'avvii al suo termine per lunghissimo ambito; nell'altra parte all'incontro, in cui Socrate si fa a dichiarare il canto di Simonide, il dialogo par che abbia fretta di giungere al suo ultimo termine, pel quale vengono ad essere tra' due protagonisti come scambiate le parti. Mentre Socrate in fatti nella prima parte riceve, almeno in apparenza, l'ammaestramento di Protagora in proposito della virtù; quand'essa è dimostrata un sapere da Socrate, Protagora ben s'avvede di non aver più terreno, e a rispetto di Socrate stesso si trova quale l'Epimeteo di cui ci ha parlato, dinanzi a Prometeo.

L'intermezzo dramatico che lega le due parti, allora quando pel dialettico procedimento di Socrate Protagora s'indigna, nè più vuole continuare a ragionare con lui, è intieramente affidato a' deuteragonisti e a' tritagonisti del dialogo, che studiano a conciliare la disputa. Fu già con buona ragione avvertito, che Alcibiade si mostra qui meno apertamente che non poi nel Convito, disposto a favore di Socrate; laddove Critia invece parteggia più per Protagora che non per Socrate, e Callia, facendo la parte dell'ospite, si tiene, a così dire, neutrale; mentre Prodico ed Ippia danno un saggio ciascuno, breve sì, ma notevole, del-

l'arte propria, e di questi saggi, affatto caratteristici, no' apprezzeremo in appresso il giusto valore. Ma scendiamo ora a più diligente esame di cadauna di queste parti.

Il primo dialogo di Socrate con Protagora (1). Ancora una volta torna Socrate a significare la sollecitudine che ha già dimostrata per la educazione d'Ippocrate, e di bel nuovo mette innanzi la questione de' buoni effetti che Ippocrate sarà per ritrarre dal frequentare Protagora; per questa via si riesce a stabilire, che lo scopo a cui mira Protagora, quello è di educare buoni cittadini. Ma contro un ammaestramento che tale scopo propongasi, Socrate ha due gravi difficoltà (2): l'una è che gli Ateniesi, i quali han pure sì grande riputazione di saggezza, ne' casi particolari ricorrono a gli uomini che oggi si direbbono pratici, mentre, quanto alla politica e all'interna amministrazione, crede ognuno di poter prendere la parola; l'altra difficoltà poi è tratta dalla osservazione già altre volte avanzata, anche nei dialoghi antecedenti, che appunto i cittadini, i quali soprastettero a gli altri, non si sono affatto curati di far partecipare della eccellenza loro propria i loro figliuoli, come di certo avrebbono fatto, se la eccellenza nella virtù potesse per via d'ammaestramento trasmettersi. Le due obbiezioni messe in campo da Socrate, ognun vede, che non sono affatto ironiche, ma seriamente pensate. Protagora vi risponde con un lungo discorso (3); da prima nella forma d'un mito, indi in quella del ragionamento volgare. Ma per rettamente determinare il valore dell'orazione di Protagora, giova anzi tutto farsi a considerare la posizione respettiva de' due interlocutori:

(1) Pag. 317. e.-334. c.
(2) Pag. 319. capo X.
(3) Pag. 320. d.-328. d. cap. XI.-XVI.

Protagora, che si è dichiarato maestro della τέχνη πολιτική parte dal concetto che la virtù possa insegnarsi, e di fatti se n'è proclamato maestro egli stesso; Socrate all'incontro non può mettersi per la via che prende a batter Protagora, al quale vede poi far difetto i principii etici più elementari; e quindi s'appresenta alla discussione quasi tale che neghi, possa la virtù essere appresa. Ora il celebre mito di Protagora, per artifizioso che sia e appariscente di forme, non riesce a provare la tesi; anzi su la essenza della virtù non giunge a conchiusione veruna, tanto che per risolvere qualche cosa Protagora, quasi fosse un tragico, ricorre a una specie di deus ex machina, come dice sapientemente lo Steinhart (1), quando da un immediato influsso di Giove fa procedere l'αἰδώς e la δικαιοσύνη nel cuore dell'uman genere, che non si cura di dirci, come abbia potuto esistere anco un solo momento senza i principii della moralità. In appresso, per ciò che per la musica e per la ginnastica, com'eziandio per la giustizia punitiva, per le leggi e per tutta la vita sociale nelle sue forme molteplici, l'uomo si viene conformando a giustizia, Protagora viene ad ammettere, che la virtù possa esser sapere, e che la s'insegni. E qui è impossibile non rimanere stranamente colpiti da questo passaggio che il sofista fa, quasi senza ch'e' se ne avvegga, dalla affermazione del possesso della virtù ad una possibilità dell'insegnamento di essa; al quale procedimento, senza dubbio ben strano, il lettore di Platone riconosce essere fondamento quella incompiuta e superficiale riflessione stessa, già avanzata nell'Alcibiade, che 'l popolo, tanto lontano com'è sempre dalla cognizione del giusto, possa, per la pratica della vita, addivenire del giusto guida e maestro.

(1) Einleitung. Seite 404.

Un' altra cosa che nella orazione protagorea altamente ti offende, son le lodi soverchie che il sofista tributa a gli Ateniesi e alla loro forma del reggimento politico: le quali lodi, esagerate come sono, ti danno a conoscer subito che il sofista non è del vero studioso, ma va soltanto in caccia di rumorosa fama. Egli è così che affatto dramaticamente Protagora si viene a porre in aperto contrasto con Socrate, il quale insiste, mosso com'è dall'amore del vero, semplicemente in questo punto, che Protagora voglia farne conoscere i frutti di quel tal modo d'educazione e d'istruzione che vanta, risolvendo la difficoltà già posta de' figli dissimili da gli illustri loro padri; mentre il sofista fatalmente precipita in una contraddizione veramente ridicola, quando afferma che i figli son da' padri dissimili per la naturale disposizione a virtù.

Ma se il sofista va così stranamente precipitando nel ridicolo in questa sezione del dialogo che acutamente lo Schöne [1] chiamò ἀριστεία Προταγόρου, Socrate è dialetticamente pervenuto ad alcuni punti etici di molto momento: egli è giunto a grado a grado a fermare, che le diverse virtù non siano nomi diversi d'un istesso concetto, com'era stato detto a Megara; nè tampoco parti affatto distinte l'una dall'altra d'un complesso organato, nè finalmente parti diverse d'una massa uniforme commensurabile; ma sì tanti lati diversi d'un indivisibile concetto, di maniera che in ciascuna virtù tutta la virtù si contenga. Per questa via che Protagora non può seguire, ogni virtù è dimostrata elemento d'uno stesso concetto; egli sforza da prima per modo indiretto Protagora ad ammettere che la giustizia sia alla

(1) Schöne. Über Platons Protagoras. Leipzig 1862. S. 32.

pietà coerente; che alla sapienza si contrappone la stoltezza; e a questa poi anco l'assennatezza, sì che sapienza ed assennatezza siano presso che una sola e medesima cosa; finalmente, pel ravvicinamento de' concetti di buono e di utile, s'avvia a dimostrare la uguaglianza tra assennatezza e giustizia. Ma intanto il sofista si rivolta contro questa maniera di procedere nella disputa, e come quegli che sentesi mancare il terreno su cui sostenere la lotta, riducesi ad affermare, come molto di ciò che dicesi buono, non sia utile. Per la quale affermazione, che solo potrebbe condonarsi a chi del disputare sia affatto inesperto, ognuno s'accorge della brutta figura che Protagora fa a' rispetto di Socrate, il quale, se non con tutto il rigore scientifico che si potrebbe attendere, giunge pur nullameno a trovare il vincolo che lega tutte insieme le virtù nel sapere; ponendo con ciò molto più sicuro fondamento all'insegnamento della virtù, che non avesse fatto Protagora.

E qui, se prima di procedere nell'analisi, no' vogliamo considerare a che sia riuscita tutta questa prima parte del dramà platonico, ci pare di poter dire con verità, ch'ella ha offerto in tutta la sua luce la personalità di Protagora L'aspettazione nostra, quanto al problema scientifico, non è intieramente soddisfatta; esso è posto soltanto; sì invece no' restiamo come colpiti da questa ἀριστεία del sofista, per la quale viene a stabilirsi tanto nettamente il gran divario che corre tra' due antagonisti; si dimostra come il problema posto sia in attinenza con la suprema questione del bene, e quindi con le più ardue difficoltà della speculazione; mentre finisce per accostarci a Socrate che naturalmente, per la rettitudine del suo ragionare, riesce amabile a chiunque sia di retto senso e di schietta intelligenza dotato.

Il rivoltarsi che fa Protagora, contro i procedimenti dialettici di Socrate [1] minaccia di lasciare 'l dialogo a mezzo; a rappiccarlo intervengono Callia pel primo, che così fa la sua parte di ospite e di favoreggiatore della discettazione sofistica, indi Alcibiade e Critia e in appresso, con tutt'altro tuono da quello de' tre illustri cittadini ateniesi, i due sofisti Prodico ed Ippia. Per questo vero e proprio intermezzo [2] affidato, per così esprimerci, alle parti secondarie del dialogo, Platone ha ottenuto più effetti: separare il procedimento de' sofisti da quello de' cittadini che pur davano dietro a' sofisti: stabilire di questi cittadini il diverso carattere e gl'intendimenti diversi; completare la imagine della sofistica ritratta in Protagora co' due altri sofisti che ci ritrae: mettere apertamente in contrasto il procedere di Socrate con quello della sofistica. La finezza con la quale Platone ha saputo condur questa parte, è veramente ammirabile. Callia co' modi che all'ospite si convengono, propone, che ciascuno de' due contendenti, a sua posta e secondo il piacer suo conduca il discorso; Alcibiade invece che apertamente sta per Socrate, rimette in via la questione, pronunziando che come Protagora ha fatto bella mostra del saper suo con la μακρολογία, che sarebbe il nostro dissertar catedratico, così ha da riconoscersi vinto da Socrate nel saper dirigere una disputa dialettica. Quasi a temperare questo giudizio d'Alcibiade interviene anco Critia, che mentre in cuor suo tiene le parti di Protagora, vuol dimostrare qual esser debba degli astanti il contegno. A Critia succede Prodico con un discorso tutto lardellato di sinonimi, per incitare alla continuazione della disputa;

(1) Pag. 335. a.-d.
(2) Pag. 333. d.-338. e.

mentre Ippia, con istudiate parole condite d'adulazioni per Atene e per la casa di Callia, raccomanda di tenere il giusto mezzo proponendo, si continui la disputa in un tenore mediano tra la macrologia di Protagora e la brachilogia di Socrate, e, a dirigerne l'andamento, si scelga un presidente. Alla quale ultima proposta si oppone Socrate, dimostrando affatto dialetticamente la impossibilità di far tale scelta e proponendo invece di scambiare le parti, assumendo Protagora l'interrogazione, ed ei rispondendo. Benchè a mal'in cuore, Protagora si trova costretto ad accettar la proposta; e così noi siamo avviati alla quarta parte del dialogo che potrebbe intitolarsi del comento della poesia Simonidea.

Del valore di questo intermezzo non tutti gli espositori del dialogo ci pare, abbiano tenuto conto abbastanza. Acutamente il Bonghi ha messo in aperto, che per esso vien dichiarato, come la esigenza di Socrate, che la ricerca proceda per dimande e risposte, è fraintesa da gli altri; e così Platone riesce a raffigurarci il suo maestro ben più grande de' suoi contemporanei. Ma a ciò ne pare opportuno d'aggiungere: in tutto quanto il dialogo si trovano come sparsi in quantità indizi e dimostrazioni riferentisi al discorso didattico, sempre però in congiunzione con un'aperta critica al modo di disputar de' sofisti. Pari dispregio colpisce i libri (1) e i lunghi discorsi de' retori, a' quali non è limite internamente necessario, ma soltanto arbitrario; non una conchiusione ma un fine; ed ugualmente nella sua disapprovazione Socrate comprende i convegni e le discussioni de' politici (2), per le quali non si arriva mai alla verità.

(1) Pag. 329. a.
(2) Pag. 347. c.

Per converso insiste, perchè il dialettico sviluppo del pensiero sia compendiato in brevi e ben definite parole; perchè allo sviluppo del pensiero l'attività concorra ugualmente di chi parla e di chi ascolta, sì che l'ammaestramento si converta in una comune indagine della verità, in cui l'uno sia all'altro sostegno e l'uno faccia la riprova critica del proceder dell'altro. Quando poi Socrate si dichiara debole di memoria e inabile a tener dietro a' lunghi discorsi, sente ognuno la ironia di tali affermazioni (1); ma nel fondo riconosce, che v'ha qualche cosa di molto serio, e che Socrate ha in uggia i lunghi cicalari de' sofisti, perchè con essi l'attenzione degli ascoltatori è come distratta dal suo vero obbietto, nè è loro possibile di tenersi sempre a' panni di chi svolga la questione proposta.

A lato a questo fine scientifico o dottrinale l'intermezzo ha eziandio un fine dramatico mimico, che anco più vivamente ne colpisce; e per questo rispetto forse fu messo più in luce da' critici che m'han preceduto. Per esso è opportunamente interrotta la discussione e avviata la nuova al momento appunto nel quale il lettore può facilmente compiere da sè la questione che è stata agitata, e sente, a così dire, bisogno che l'attenzione sua sia eccitata più vivamente. E questo ottiene Platone con un modo stupendo, schierandoci su la scena i suoi personaggi secondari, con Callia, il quale, avvegnachè valuti il successo esterno soltanto, prende le parti di Protagora; con Prodico, che a forza di sottili distinzioni grammaticali e sinonimiche, a gran pena riesce a far intendere il suo pensiero, ma intanto si mette in vista pel seguito del dialogo; con Ippia, che sperando si dischiuda un bel campo alla sua smodata vanità, aspira ad un vero

(1) Pag. 336. D.

combattimento retorico; con la energica e un po' cruda franchezza d'Alcibiade, e con le parole di Critia che da quell'uomo pratico che oggi lo chiamerebbero, troverebbe ben modo che 'l convegno non restasse deserto.

E quando il conversar si riappicca, le parti tra gl'interlocutori sono scambiate; Protagora interroga e Socrate risponde; e 'l campo della disputa, nuova in apparenza ma pur sempre la istessa nel fondo, è una poesia di Simonide, ben nota ad entrambi. Ma mentre la loda Socrate, Protagora l'accusa di contraddizione; perchè, avendo per prima cosa proclamato il poeta, che difficile sia l'esser buono, trova poi da ridire su la sentenza di Pittaco che finisce per dire l'istesso. Socrate in su le prime, come sbalordito dalla dimanda, studia per via d'alcune sottigliezze di sinonimia a guadagnar tempo a riflettere, e mostrandosi intanto pratico de' poeti a paro d'un sofista di professione, con un verso omerico invoca il soccorso di Prodico; tanto più ch'egli è concittadino al poeta del quale si disputa, e per la difesa del poeta mestieri è di ricorrere all'arte nella quale è maestro. In fatti la prima risposta ch'e' dà, ella è questa: divenire è diverso da essere: Simonide afferma, sia difficile l'addivenir buono e non già l'esser buono; la quale risposta variamente giudicata da' più recenti espositori del dialogo (1) a me non pare, se non uno di que' comuni artifici, pe' quali Platone sa conseguire i fini secondari di ciascuno de' suoi dialoghi. Qui per esempio, dove la sofistica è dramaticamente messa in giuoco, Socrate deride un abito che la

(1) Vedi il Susemihl: Die genet. Entwikelung der Plat. Phil. I. S. 51., dove afferma che 'l procedimento di Socrate è affatto contrario ad ogni arte d'interpretazione, e oppostamente lo Schöne nella già citata Memoria Ueber Platon's Protagoras (Leipz. 1862). Seite 37.

sofistica dovette avere sicuramente d'appiccare a' poeti antichi le distinzioni e le osservazioni d'una posteriore età scientifica: e così prendendo a prestito una dottrina eraclitea, che è quanto dire un principio della scuola filosofica, a cui Protagora s'avvicinava di più (1), e' la getta dinanzi al sofista. Il quale per due modi avrebbe potuto rovesciare la spiegazione di Socrate; vuoi riconoscendo aliena da Simonide la distinzione posta, o più facilmente col testo stesso di Simonide, che poco appresso proclamerà solo Iddio potere aver lode di eterna bontà. Mà egli invece pare che s'imbarazzi, e dell'imbarazzo suo Socrate se la gode; chè subito, per dar la baia a Protagora e a Prodico a un tempo, passa ad una seconda distinzione, quella di χαλεπόν ch'e' drizza su la notissima del δεινὸς ἀνήρ di Prodico. È in fatti volgare come Prodico sostenesse, che non s'aveva a dire δεινὸς ἀνήρ nel senso d' uomo abile, per ciò che δεινός, terribile, implichi l'idea di cattivo. Ora allo stesso modo, dice Socrate, egli ha da essere di χαλεπόν; e a sì burlevole spiegazione no' vediamo Prodico che dà il suo voto, e Protagora non ha da opporre se non una negativa assai magra. A questo punto la vis comica del nostro drama per un lettore intelligente è giunta al suo massimo grado; il perchè Socrate si fa a significare la sua propria interpretazione del canto in un lungo discorso, che è uno strano miscuglio di cose dette da burla e da senno; il quale anco per l'orditura, se non pel periodo e per la frase, arieggia la maniera de' sofisti. Avendo Protagora nel suo lungo sermone proclamata antichissima l'arte sua, anche Socrate ri-

(1) In questa parte della esposizione del dialogo il Bonghi ha, a nostro giudizio, veduto più innanzi d'ogni altro, e noi siamo lieti di prenderlo a guida.

monta all'antichità; ma invece de' poeti da' lunghi carmi e' tira fuori i sette sapienti che amavano compendiare in tanto brevi sentenze tanto grande dottrina. Poi dalla brevità delle formule loro, e qui il giuoco è scoperto, argomenta che la loro sapienza sia andata ad albergare tra' Dori di Lacedemone e Creta, e ne fan prova le risposte ch' eglino sanno dare; con che dà la berta a Protagora e alla sua vantata μακρολογία; e così seguitando ti spiega l'intendimento del canto simonideo, mostrare cioè che il poeta ne sapesse di più di Pittaco, e finalmente dello stesso canto dà un'interpretazione, non accettabile al certo, ma compiuta in sè stessa.

Ella è ben ardua impresa di questo discorso di Socrate portare giudizio; e forse qualche lettore di Platone farà a me il rimprovero stesso che lo Steinhart ha fatto a' predecessori suoi, d'averlo soltanto esaminato nel rispetto artistico, e, per andar dietro alla parodia de' procedimenti sofistici, aver trascurato di metterne in vista le dottrine altissime ch'esso contiene. Ma il lettore ricordi che a questi miei proemii io non propongo il superbo fine di dare un compiuto svolgimento del pensiero platonico; sì quello ben più modesto d'agevolare alcun poco la via per penetrare nel pensiero dell'autore, la cui esposizione dottrinale è più dello storico della filosofia che del filologo. E poichè mi cade in acconcio, dirò ancora ch'ella è una delle più audaci imprese questa ch'io tento di prepararne con uno speciale proemio alla lettura di ciascun dialogo; e ogni volta ch'io vi ho messo la mano, m'ha come riempiuto di terrore la sentenza d'un grande artista che mi risuonava nell'animo: « Im Auslegen seid frisch und munter!
Legt ihrs nicht aus so legt was unter » (1).

(1) Goethe Sprüche in Reimen II. 28.

La interpretazione che dà Socrate della poesia simonidea, è approvata da Ippia, il quale apertamente dichiara d'aver anch'egli bella e preparata la sua interpretazione; ma quanta ha Ippia vaghezza di dar saggio del suo valore sofistico, con altrettanta asprezza lo rimanda Alcibiade a un'altra volta, affermando che ora è ben più importante che non sentire la esposizione sua del canto simonideo, la continuazione della disputa tra Protagora e Socrate su l'argomento già prima agitato. Qui v'ha un accenno prezioso sul conto che sia da fare di questo esercizio tanto gradito a' sofisti, che è la esposizione de' poeti; e intanto il lettore è avviato all'ultima parte del dialogo, la quale s'intitola dal secondo colloquio di Socrate con Protagora (1).

Una brusca parola che Alcibiade indirizza a Callia, persuade Protagora ad accettar la partita e rispondere alle dimande di Socrate; il quale con brevi parole riepiloga la discussione anteriore, riassumendo le relazioni che hanno tra loro le parti della virtù. Protagora a questo punto soggiunge, ch'e' ritiene affini e strettamente congiunte in tra loro sapienza, assennatezza, pietà e giustizia; ma il valore, a suo giudizio, è affatto diverso. Socrate applica subito la sua teorica e si fa a dimostrare, che dove 'l valore dal sapere non proceda, anzichè nobile ardimento, sarebbe stoltezza, e quindi viene a conchiudere la identità della sapienza e della virtù. La dimostrazione socratica a questo punto si direbbe studiatamente affrettata; l'elemento pel quale la sapienza diviene valore, ovvero la dimostrazione diretta che 'l valore è per la sapienza, la diresti a bella posta trascurata, quasi perchè non perda d'autorità la risposta che dà Protagora. Questi viene intanto accennando

(1) Pag. 348. b.-362. a.

come dalla forza proceda la potenza, la teorica che troveremo svolta nel III. della Politeia, mentre il valore per lui da natura deriva e dall'alimento sano dello spirito. A questa dottrina Socrate non dà replica, ma prendendo la cosa di più lontano, incomincia dal dimostrare che ἡδύ e ἀγαθόν, κακόν e ἀνιαρόν si corrispondono; e quindi: ogni uomo tende a spendere la vita sua quanto più piacevolmente e senza dolori; per ciò dovrà sempre operare nel modo che a lui promette il massimo e più duraturo piacere; e accetterà il momentaneo disaggradevole solo in quanto gli prometta un futuro piacere di più lunga durata; e quando vinto dal piacere consegue invece un più lungo dolore, ciò è frutto d'una falsa considerazione, nella quale non sia stato capace di misurar rettamente l'aggradevole e lo sgradevole. Nel che è facile di ravvisare la idoneità a praticare il bene e la virtù, riportata alla cognizione o alla scienza. Ora il timore essendo una congbiettura o 'l presentimento d'un male, e nessuno a ciò che tema come male aspirando, si viene a fare nuova dimostrazione, che nessuno, ove abbia facoltà di schivarlo, s'accosta a quello che ritiene per male; e così Socrate collega la ricerca ch'era stata da prima instituita, nella quale Protagora aveva chiamato arditi i valorosi che i pericoli affrontano; e prendendo la parola stessa di Protagora, si fa a domandare, se i valorosi affrontino quello che sia terribile, e a ciò che sicuro sia, s'attengano i timidi. Per questa via giunge Socrate a porre in sodo che l'uomo di valore a ciò solo appresentasi che sia bello e per ciò aggradevole, e quindi fondamento al valore è una vera e propria cognizione, fondamento alla timidità il difetto o l'assenza di essa, e per conseguenza il valore è omogeneo alle altre virtù.

Solo per cortesia Protagora ammette le ultime conseguenze del dialogo; ma Socrate con bellissima industria ne fa accorti ancora una volta, come nel corso della discussione si sia affatto scambiato il modo di vedere e di giudicare d'ambedue tanto che esprime vaghezza ch'e' sente in sè stesso, d'avere altra volta occasione di instituir con Protagora una fondamentale ricerca su l'essenza della virtù; ma ora, come ha già detto da prima, egli è impedito dalla continuazione del conversare.

Riandando sul proprio carattere di questa ultima parte del nostro dialogo è impossibile non riconoscervi una verace e solida conchiusione appoggiata su la dottrina che v'è svolta. In essa in fatti vengono come a raccogliersi tutte le fila del primo conversar del sapiente e così viene a capo, nel senso socratico, la questione proposta; e se Protagora non assente con aperta dichiarazione, e Socrate, da sua parte, il rifiuto di Protagora in certo modo riconosce, quando fa voti di potere una qualche volta trattare con lui della essenza della virtù, ciò pel magisterio artistico di Platone altro non significa, se non che dal dialogo il lettore abbia a ritrovare nuovo stimolo alla indagine filosofica o ad una critica disamina di ciascun punto della discussione. Ed anco per la forma o pel procedimento dramatico questa ultima parte a vera conchiusione riesce. La imagine in fatti de' due interlocutori ti sta dinanzi intiera e scolpita, nè già pallida e morta, ma viva ed attiva, per ciò che un vero processo psicologico s'è venuto compiendo in ciascuno de' due, come Socrate stesso ha messo in aperto.

IV.

L'analisi che siamo venuti facendo del nostro dialogo, deve molto facilmente aver provato al lettore, che noi ci apponevamo al vero, agguagliandolo in sul principio ad un gran quadro che ne rappresentasse la sofistica in lotta con la dottrina socratica. E qui, ad avviarnelo alla lettura torna opportuno, scendiamo a dire della sofistica in particolare, non già per la speranza di dir cose nuove, ma per ritrarre in breve la imagine che di essa ci ha lasciato Platone in più dialoghi.

Lo spirito del popolo ellenico, da natura inclinato alla speculazione, mosse in brevissimo tempo rapidissimi passi nel campo della filosofia; troppo rapidi anzi in comparazione di quelli che segnava nelle sue altre direzioni la scienza; chè mentre la scienza a' suoi più rudimentali inizi ancora attenevasi, la filosofia impegnavasi ardita nella ricerca de' più ardui problemi. Su le prime la speculazione si tenne ne' puri campi dell' astrazione e parve avesse in dispregio le indagini che attengono alla vita sociale; ma dopo Eraclito e gli Eleatici, la cui azione è del più gran momento su lo svolgersi del pensiero filosofico greco (1), no' vediamo entrare nel san-

(1) D'Eraclito, lo σκοτεινός, come l'appellaron gli antichi, che nacque ad Efeso e fiorì intorno al 500. av. C.; della sua scrittura περὶ φύσεως, e del suo principio πάντα ῥεῖ vedi Ueberweg Grundriss der Gesch. der Philos. des Alterthums § 15. Bertini La Filos. gr. av. Socrate § 69. pag. 218., e sopra ogni altro gli studi del Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. e quelli pubblicati nel Rhein. Mus. N. F. VII. S. 90.-116. IX. 241.-269.

Col nome poi d'Eleati, tratto dalla focese colonia di Ἐλέα (Velia) in Lucania, è noto al nostro lettore che si comprendono Senofane, Parmenide e Zenone.

tuario della filosofia uomini altamente ingegnosi, che non proponendosi già d'allargare il campo della scienza o d'offerire dottrine filosofiche nuove, rivolsero invece i resultati già da' primitivi pensatori ottenuti, alla vita pratica. Per una analogia facilissima a cogliere, co' professionali nomi di γραμματιστής, κιθαριστής ed altri simiglianti, s'appellarono da σοφίζειν, σοφισταί (1). E con questo nome Erodoto (2) chiamò Pitagora e i sette sapienti, ed Aristofane ed Eschine, come altrove abbiam detto, Socrate stesso; da che il mal suono che 'l nome ebbe in appresso, e che tuttavia perdura appo noi moderni, unicamente deriva dalla guerra splendidamente guerreggiata con essi da Socrate e da Platone.

Prima cura de' sofisti fu la retorica, a cui dettero un ordinamento formale; e taluno tra essi che impareremo a meglio conoscere nel seguente volume, Gorgia, con altro nome non voleva esser chiamato, se non con quello di retore. Impossessandosi dell'eloquenza e proclamandosene maestri in una società, per la quale la parola era la sola δεινότης, non ho mestieri di dire, come largamente estendessero la loro azione. In una società organata a popolo, quale la greca del tempo de' sofisti, non solo l'abilità del parlare a tutto era scala e difesa e forza unica; ma per di più, svolgendosi al cospetto delle moltitudini, incapaci di retti giudizi, a ciò solo mirava di guadagnarsele e di muoverle secondo l'intendimento proprio; onde quel facile passo di volgere l'arte della parola a determinati fini, anzi che a ritrarre la disinteressata imagine del vero, e dar quindi all'apparenza e alla illusione uguale peso che alla realtà.

(1) Ippocrate definisce in fatti il sofista τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα. Cf. pagina 312. c. capo IV. del nostro dialogo.

(2) IV. 95. Di Pitagora: οὐχ ὁ ἀσθενέστατος σοφιστής.

Una volta divelto l'amore del vero dal campo della eloquenza politica (e tutti i più famosi sofisti furono oratori politici e versarono nelle cose di Stato), quasi per contagio, il medesimo spirito dominò ogni altro ramo, che la sofistica sottoponesse al suo imperio.

Le ἐπιδείξεις con tanta pompa tenute al cospetto di affollate moltitudini, avide di gustare i supremi diletti dell'intelligenza, servirono a divulgare quest'arte della parvenza, che, nell'ebbrezza de' facili trionfi, non si peritò di negare ogni assoluto vero. Nel che è a riconoscere il carattere fondamentale d'ogni sofistica e la fonte, da cui sgorgarono le perniciose sue conseguenze. Al posto della legge naturale ella venne a collocare l'arbitrio dell'individuo; nel luogo della verità obbiettiva mirava a determinare la opinione subbiettiva; onde nella vita pubblica s'apriva la via alla tirannide e al selvaggio diritto del più forte, a cui no' vedremo tenersi strettissimo il Callicle della Politeia. Ad ogni momento si mostrava il contrasto tra la φύσις e 'l νόμος (1) nelle costituzioni civili e sociali; e una critica ugualmente distruggitrice s'applicava a gli oggetti della popolare credenza, facendo della interpretazione de' miti uno de' favoriti argomenti dell' arte.

Le condizioni, nelle quali si trovava la scienza, erano d'altra parte le più opportune al prosperare della sofistica: faceva ancora difetto una logica formale, di cui ognuno intende, quanto si dovesse penare a stabilire i primi principii; quindi il pensiero soggiaceva a ogni maniera di storcimenti e di corrompimenti, pe' quali non era malagevole collocare la opinione subbiettiva nel luogo del vero provato e sicuro; e, aperta la via alla ipotesi, il dubbio di-

(1) Cf. pag. 387. c.

struttore invadeva necessariamente le credenze e la vita politica. D'altra parte, la scienza del dritto era ancora ben lontana dall'aver conseguito un organamento razionale; e la religione non riportava le origini sue più alto de' canti nazionali, de' quali, com'era naturale, s'impossessarono ben per tempo i sofisti (1) per dispiegarvi sopra la loro critica. Tutto così addivenne subbietto di disputa, e di tutto si disputò, e a ogni problema si dette una risposta.

Questa imagine della sofistica che no' siamo venuti ritraendo co' tratti qua e là sparsi che ce ne ha lasciato Platone, è già stato da altri molti notato com'abbia amplissima sanzione presso i più autorevoli scrittori dell'antichità. Son omai volgari le parole con le quali Aristotele definì la sofistica (2): « ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία, οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης ». E Cicerone, mentre qualifica i sofisti « faciendi », o, come diremmo noi, nella civile pratica, « dicendique doctores » (3), afferma eziandio ch' eglino « ostentationis aut quaestus caussa philosophabantur »; e poco appresso: « illi quum res non bonas tractent, similes bonarum videri volunt » (4). Come una speciale proprietà de' sofisti nota in fine, che nelle radunanze popolari sopra un dato tema fossero sempre pronti a far le loro ἐπιδείξεις: « Primum deprecor, ne me tamquam philosophum putetis scholam vobis aliquam explicaturum, quod ne in ipsis quidem philosophis magno opere nunquam probavi. Quando enim

(1) Cf. pag. 339. a.

(2) Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων. cap. I.

(3) De Oratore III. 59.

(4) Academica II. 23. 72. Qui è manifesto che 'l pensiero del filosofo romano è al detto notissimo delle Nubi aristofanesche: « τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν ».

Socrates, qui parens philosophiae jure dici potest, quidquam tale fecit? Eorum erat iste mos, qui tum sophistae nominabantur, quorum e numero primus est ausus Leontinus Gorgias in conventu poscere quaestionem, id est jubere dicere, qua de re quis vellet audire. Audax negotium, dicerem impudens, nisi hoc institutum postea translatum ad nostros philosophos esset. Sed et illum, quem nominavi, et ceteros sophistas, ut e Platone intelligi potest, lusos videmus a Socrate. Is enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret » (1).

Ma per un altro rispetto non è chi non vegga l'alto valore che ha avuto la sofistica; egli è impossibile negare la parte amplissima che le spetta nel ricco dispiegarsi della vita intellettiva degli Elleni. Per lei la cultura dello spirito addivenne generale appo il popolo che da natura aveva sortito le più acconcie e più vivaci disposizioni all'educazione delle facoltà intellettive; e quindi no' vediamo all'apparir de' sofisti una folla di giovani che si mettono nella lor disciplina con un ardore che non è stato vinto se non da quello, con cui i nostri padri della seconda metà del se-

(1) De finibus II. 1. 1. E con questo luogo pienamente consuona l'altro del De Orat. I. 22. 102. « Quid? mihi nunc vos tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quaestiunculam, de qua meo arbitratu loquar, ponitis? Quando enim me ista curasse aut cogitasse arbitramini, et non semper irrisisse potius eorum hominum impudentiam, qui cum in schola assedissent, magna hominum frequentia, dicere juberent, si quis quid quaereret. Quod primum ferunt Leontinum fecisse Gorgiam, qui permagnum quidquam suscipere ac profiteri sibi videbatur, cum se ad omnia, de quibus quisque audire vellet, esse paratum denuntiaret. Postea vero vulgo hoc facere coeperunt, hodieque faciunt, ut nulla sit res neque tanta neque tam improvisa neque tam nova, de qua se non omnia, quae dici possint, profiteantur esse dicturos ».

colo XV. si misero dietro a gli umanisti e popolarono gli studi d'Italia. E così ebbero i sofisti su' loro contemporanei un'azione poderosissima. Gli uomini della più alta e più diversa autorità, Pericle ed Euripide, ci son dati come loro discepoli; e lo spirito della sofistica arriva sino a penetrare in alcune scuole filosofiche che riportarono al Socratismo la loro origine, quali i Megarici, i Cinici e per più che un rispetto lo stesso Aristippo. Egli è quindi prezzo dell'opera tracciare a grandi linee la istoria della sofistica prima che ci accingiamo a presentare ad uno ad uno i sofisti del dialogo al nostro lettore.

Nella sofistica sono a distinguere due principali direzioni; dell'una, che ha 'l suo fondamento nella dottrina eraclitea, è a considerare come capo e rappresentante Protagora, e per essa la speculazione filosofica è sempre l'obbietto primario. L'altra che s'attenne a gli Eleatici, e più specialmente a Melisso e a Zenone, ebbe Gorgia e i sofisti di Sicilia a cultori e la retorica a fine. Tra mezzo a queste due direzioni della sofistica sono a porre Prodico ed Ippia.

Egli è poi mestieri di fare una gran distinzione tra questi maestri della sofistica che abbiam nominato, e la posteriore generazione de' sofisti. Que' primi, in ogni avviamento che abbiano preso, serbarono la schiettezza dell'animo e per una lunga serie di testimonianze autorevolissime, ci appariscono uomini onorabili, che per l'altezza della loro natura morale seppero ritardare i mali effetti d'una dottrina la quale riusciva a sovvertire l'ordine morale; Platone medesimo tratta tutti questi primi sofisti, fatta eccezione forse per Ippia, come avversari onorevoli, e mentre ne combatte e ne rovescia la dottrina, ne rispetta, com'oggi dico-

nò, il carattere personale. Ma ben diversi furono i più giovani successori loro. Scostandosi sempre più dalla speculazione filosofica, tutte le loro forze consacrarono alla retorica, che a grado a grado si mutò in una eristica vana e loquace. Di questa fatta disputatori ci offrirà l'Eutidemo, e ad Eutidemo medesimo e al fratel suo Dionisodoro non è a dubitare che gli altri tutti non somigliassero. Cotestoro delle dottrine de' primitivi maestri traevano le conseguenze esiziali, e noi n'avremo ben un saggio nel parlare di Polo e di Callicle nel Gorgia platonico alla presenza del loro stesso maestro; pe' quali soli eziandio verrebbe ad essere giustificata la mala fama, onde la posterità stimmatizzò la sofistica.

Ma a queste notizie e considerazioni, a così dir, generali su la sofistica, opportuno è aggiungere quale la sofistica sia ritratta nel dialogo, a cui avviamo il lettore.

Nel colloquio di Socrate con Ippocrate o nel prologo, come l'abbiamo detto alla maniera di Sofocle, Platone ti definisce l'aspetto in cui vuole che il suo lettore prenda a considerar la sofistica. E veramente è un triste aspetto! I sofisti, a cui ti vuol presentare in quel suo Ippocrate d'Apollodoro, sono dipinti co' più foschi colori: non sono che de' κάπηλοι, diremmo noi de' bottegai d'una dottrina educativa senza fondamento scientifico e senza cognizione razionale della natura della dottrina che insegnano per pattuita mercede al primo venuto (1). E questo aspetto, sotto 'l quale vuole Platone che tu riguardi il sofista, t'è raffermato, quando Protagora, con esplicita dichiarazione, si professa maestro in virtù (2), mentre ne ignora affatto la na-

(1) Pag. 313. c.
(2) Pag. 319. a.

tura, nè sa nemmeno, se la si possa insegnare; ma come un κάπηλος veramente la ricorda solo dopo che ha celebrato con altissime lodi la bontà e 'l pregio de' suoi conversari, non lasciando tuttavia in dimenticanza la mercede da pagarglisi e 'l suo proprio lucro. Il perchè con ottima ragione Socrate ed Ippocrate han posto come prima condizione a gli studi sofistici ἀργύριον διδόναι (1).

Quello che noi abbiamo già posto come l'essenziale carattere della sofistica, l'assoluta indifferenza pel vero, e lo studio posto soltanto nel far prevalere la propria opinione, non è affatto disdetto con una sola parola nè da Protagora, nè da gli altri sofisti che hanno parte al dialogo. Anzi questa indifferenza pel vero no' la vediamo, a così dire, in pratica in più d'un caso. Contro la sentenza di Socrate Protagora afferma la differenza tra δικαιοσύνη ed ὁσιότης, ma poco appresso, sol per continuare nella disputa, volendolo Socrate, non pena ad ammettere che siano una cosa sola (2); laddove Socrate s'affretta a dichiarare non esser già il caso di affermare o negare a piacimento di chi conduca il dialogo, ma solo secondo verità (3). Nè maggior amore pel vero mostra Ippia, che pur approvando la interpretazione data da Socrate del canto simonideo, si esibisce pronto a dar anch'egli la interpretazione sua (4). Aggiungi, che l'argomento messo in discussione non scalda mai il cuor de' sofisti: Protagora non appena s'accorge che non sarà per avere nella disputa il disopra, si lascia andare alle sue lunghe cicalate (5), e quando anco da queste

(1) Pag. 310. d.
(2) Pag. 331. c.
(3) Ivi.
(4) Pag. 347. a.
(5) Pag. 334.

è impedito, senza punto nascondere il suo mal'umore, vuol interromper la disputa [1]. All'opposto Socrate non ha in mira che il vero, e ad esso studia d'aggiungere co' suoi procedimenti dialettici, senza guardare a persona [2]. E questa diversa disposizione dell'animo a rispetto del vero ne' due interlocutori diresti, che, in certo modo, traspaia fin dalla forma, onde vestono il loro pensiero. Protagora dichiara a' suoi ascoltatori, ch'egli è pronto a tenere discorso secondo il piacimento loro [3]: mena vanto di potere sovra ogni argomento così dilungarsi in amplissimo ragionamento, come compendiare le più brevi e stringenti risposte [4]; ma per Socrate non v'ha che un solo modo del *διαλέγεσθαι*, quello che s'addice alla cosa discorsa, *αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα ἀποκρίνεσθαι* [5], mentre nel fatto poi mostra di saper maneggiare a sua posta anche la *μακρολογία*. Il sofista afferma d'andar debitore a gli artificii della retorica della sua altissima fama [6]; e di che fatta siano questi artificii, no' lo vediamo allora che strappa gli applausi per ben due volte de' suoi ascoltatori, onore non conseguito da Socrate, che pure nella disputa dialettica ha la vittoria. Ond'è che 'l discorso preparato e lisciato [7] di Protagora, così ammirabile per il volgo, non ha per Socrate vera forma artistica, o al meno e' finge di non saperla cogliere.

Dal nostro dialogo si possono eziandio dedurre le relazioni che tra' sofisti passavano. Prodico ed Ippia non entra-

(1) Pag. 348. b. 360. d.
(2) Pag. 347. c.
(3) Pag. 320. c.
(4) Pag. 334. e 336. c.
(5) Pag. 336. a. d.
(6) Pag. 335. a.
(7) Pag. 334. c. 339. e.

no mai a far la parte principale nella discussione, sì che veramente ella avrebbe potuto esser condotta anco senza la loro presenza. Ma un artista, qual è Platone, non introduce, senza una fondata ragione, i personaggi secondari del dialogo. Che anzi no' temiamo, non sia stata soverchiamente trascurata questa scelta de' personaggi secondari de' drami platonici, dalla quale un espositore diligente può trarre non poca luce, e pel Protagora massimamente. Il vecchio Protagora, noi già abbiamo detto, può riguardarsi come il padre e l'autore primo della sofistica; quindi non doveva offerircisi che come πρωταγωνιστής; ma tuttavia egli solo non avrebbe potuto rappresentarne tutta la sofistica nelle varie sue direzioni e ne' suoi molteplici intendimenti. A ciò Platone ne presentò in seconda linea e Prodico ed Ippia: l'uno come 'l rappresentante delle ricerche sul fatto della parola e l'altro della πανσοφία o di quella educazione che noi moderni chiamiamo enciclopedica; vanitosa e superficiale per necessità, come a noi prova l'esempio di tutti i giorni. Ma tra' sofisti non è intima unione: il proemio te li ha offerti segregati e disgiunti, e quando per la presenza di Socrate si accolgono insieme, restano pur sempre disgiunti d'animo, come si conviene a gli uomini di spirito negativo. Di più, non fan difetto gli accenni d'una specie di reciproca gelosia: quale la stoccata che Protagora dà ad Ippia (1), rimbeccata dalla proposta che questi fa, si elegga un arbitro tra Socrate e lui, sperando nella vanità sua, possa toccargli sì grande onore che solo basterebbe a scacciare l'uggia già da principio messagli addosso dal sentirsi trattar a paro da Protagora (2). Prodico invece,

(1) Pag. 318.

(2) ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν... σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων. Vedi specialmente la pag. 309. d. 337. d. 335. a. 388. a.

fu già avvertito da altri, è nel dialogo nostro trattato con maggiore rispetto: diresti, che Platone abbia voluto riconoscere, come nelle sinonimie di Prodico s'asconda un principio scientifico, che lo stesso Protagora non era buono di cogliere.

In un'altra parte di questo proemio no' abbiam dimostrato, come dal dialogo nostro (1) si possono ritrarre eziandio preziosi indizi delle disposizioni d'animo della gente comune a rispetto de' sofisti. La esclamazione dell'ἑταῖρος del primo prologo non appena sente che Protagora si trova in Atene; lo zelo, diremmo quasi, il furore d'Ippocrate per mettersi nella sua disciplina; Callia, l'ospite di tutti i sofisti, e Alcibiade e Critia che troviamo in lor compagnia; e d'altra parte le brusche parole del burbero portinaio di casa Callia; il paragone de' sofisti co' bottegai a minuto son tutti accenni bastevoli, perchè possiam ritenere, che i sofisti avessero a loro sostegno un forte partito, ma che la gran moltitudine s'era dichiarata ad essi nemica. Stavano pe' sofisti que' giovani innovatori, de' quali abbiamo avuto occasione già di parlare nel proemio all'Alcibiade maggiore (2); contr'essi lo spirito pubblico, conservatore geloso delle tradizioni de' padri e dell'antica virtù.

Ed ora volgiamoci a ritrarre secondo i ricordi della storia le persone de' tre sofisti.

V.

Protagora è un Ionio di Abdera, la cui vita cade in quegli anni che passarono tra 'l 480 e il 410. a. C., splendidi

(1) Vedi § II. pag. 389.
(2) Vedi a pag. 91. e seg.

della più vivida luce di gloria pel popolo greco. Datosi in su le prime a gli studi retorici, si volse in appresso alla filosofia, che egli primo prese a considerare come una cultura universale delle facoltà intellettive, in servigio della vita pratica e politica. Ed assumendo d'una disciplina così intesa l'insegnamento, fu il vero fondatore della sofistica, come pel primo prese il nome di σοφιστής. Per ragioni di Stato, e più ancora come maestro, soggiornò nell'Ellade e massimamente in Atene; e dal suo magistero ritrasse profitto grandissimo, essendo una mina l'onorario comune de' corsi che dava; e di questa novità di far pagare l'insegnamento dà la vanitosa ragione nel nostro dialogo (1), come nel Menone (2) ci è detto ch' egli giungesse ad accumulare grandi ricchezze. Alla disciplina preferita nel suo insegnamento dava nome di πολιτικὴ τέχνη e dovette essere una filosofia pratica e civile, o una specie d'instituzione politica in congiunzione con l'oratoria; e a questa disciplina no' vediamo dal nostro dialogo, com'egli attribuiva grandissimo valore (3), nulla estimando in comparazione le altre parti della scienza; ma quando già volgeva a vecchiezza, cominciarono ad acquistare larghissima rinomanza anco le sue ricerche metafisiche.

De' fatti esterni della vita di Protagora non abbiamo se non scarse notizie: nel 443. a. C. lo troviamo inviato da Pericle con la colonia ateniese che andò a mettere stanza a Thurii, nelle terre ove già fu Sibari, che i Crotoniati avevan distrutto nel 510. a. C.; e là adempie all'altissimo compito di nomotheta o di fissare con leggi l'ordinamento politico della colonia. Indi fa ritorno ad Atene, ed è in questa

(1) Pag. 328. b.
(2) Menone 91. d.
(3) Pag. 318. e.

seconda dimora che deve cadere l'incontro con Socrate, rappresentato nel nostro dialogo. La larga fama e 'l furore destato nella sorgente generazione, agevolarono molto probabilmente le accuse che tacite e sommesse da prima, poi aperte e pubbliche si portarono contro di lui come ateo. E potendo tali accuse trovar facile prova nelle prime parole di quel suo libro περὶ θεῶν che l'antichità ci ha tramandate (1), e' si sottrasse con la fuga al processo; ma il suo libro, si narra, fosse arso presso l'ἀγορά per man dell'araldo; e lui morte incolse in Meera, quando dall'Epiro stava appunto per passare in Sicilia.

De' molti libri che andavano per le mani degli antichi sotto 'l nome di Protagora, per la massima parte di subbietto morale o retorico, se prestiamo fede al Laerzio (2), a noi non ne è giunto nessuno. Il perchè a ricostruire, anco nelle sole linee fondamentali, la sua dottrina no' dobbiamo attingere alle testimonianze degli avversari suoi. Non volendo soverchiamente indugiare in questi studi preparatorii il nostro lettore, ci accontenteremo di accennarla qual' ella ci è data dal nostro autore soltanto. Seguace d'Eraclito d'Efeso nel principio dell'eterno moto, e' ripose l'addivenire continuo come legge del mondo universo e quindi quella sua proposizione generalmente nota, che all'uomo sia l'uomo d'ogni cosa misura (3) « secondo la quale egli conosce le cose non già come pensante in concetto, ma com'essere senziente, sì che tutto sia per noi quale in ciascun mo-

(1) Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι εἴθ' ὡς εἰσὶν εἴθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

(2) Diog. Laerzio IX. 8.

(3) Teeteto pag. 152. a., Cratilo pag. 386. a. Cf. la Metafisica d'Aristotele X. 1., pag. 1053. a. 35. pag. 180. ed. Bonitz.

mento ci apparisce e come noi lo sentiamo » (1). Così, tolta di mezzo ogni differenza tra verità ed errore, s'arrischiò fino all'assurda tesi, che sopra un obbietto medesimo, a seconda delle diverse sensazioni che eccita nella successione del tempo, possano darsi due giudizi affatto contrari; e quindi il giusto pronunciato d'Aristotele (2): εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ εἶναι. Donde ognun vede, quali perniciose conseguenze fossero per discendere; e noi avremo a sentire altrove le lagnanze nobilissime che ne muove Platone nel Teeteto (3), nell'Eutidemo (4) e quante volte gli si porge il destro di confutare il libro di Protagora, che portava lo splendido titolo d'ἀλήθεια.

Degli scritti retorici, pare, si possa trar dal Sofista (5) non avesse dato tanto una τέχνη nel senso di Corace e de' retori di Sicilia, quanto sparse scritture, nelle quali avesse fermato i suoi propri concetti su l'arte. Si ricordano specialmente quella su la partizione oratoria; alcune grammaticali ricerche; una ὀρθοέπεια (6), nella esposizione della quale è molto probabile facesse sfoggio della sua abilità nell'interpretare i poeti, che nel nostro dialogo gli sentiremo lodare come parte integrante d'una più elevata cultura della mente (7).

Ma se il nostro dialogo ci offre due esemplari de' procedimenti sofistici, il mito, nel discorso di Protagora e la

(1) Brandis Gesch. der gr. röm. philosophie I. 523. u. f.
(2) Aristot. Metaf. III. 5. pag. 1009. a. 7. pag. 72. Bonitz.
(3) Teeteto pag. 161. d.
(4) Eutidemo pag. 286. a.
(5) Pag. 332. d. Qui è ricordata anche la scrittura περὶ πάλης.
(6) Fedro pag. 267. c.
(7) Pag. 338. e.

interpretazione d'un canto [1], alla quale Socrate è come provocato da Protagora stesso, egli è pur vero, com'osservava lo Steinhart [2], che Protagora non vi professa una sola delle dottrine, a cui nel Teeteto si accenna. Il perchè l'acuto tedesco si propose questa grave dimanda: se Platone non abbia voluto darne piuttosto la forma che la sostanza dell'insegnamento di Protagora; e alla dimanda che s'era fatto, dette a ragione affermativa risposta. Quando Protagora accetta la virtù come tale che possa insegnarsi, o dimentica, o rigetta il principio del divenire e dell'ἄνθρωπος πάντων μέτρον. No' dovrem dunque ammettere, che Platone non abbia voluto accennare alla formula del sofista se non più tardi, quando ha dettato il Teeteto, accontentandosi per ora d'averla a fare con lui solamente per l'etica; mentre il principio non enunciato pur trapela, a così dire, nel metodo mal fermo della esposizione dottrinale, in quel suo attenersi alle esterne apparenze, e massimamente nella incapacità di comprendere le definizioni de' concetti generali, sino a scambiare il valore col coraggio, che ha a fondamento il sentimento e la disposizione dell'animo.

Da alcuni luoghi tuttavia del nostro dialogo parrebbe, si potesse argomentare che l'etica di Protagora non differiva gran fatto da quella d'Aristippo; e 'l nostro lettore se ne avvedrà al modo, ond'egli partecipa a quella singolare dimostrazione che fa Socrate, per agguagliare l'aggradevole al buono. Se non che prenderem coraggio di confessare al nostro lettore, che nelle ripetute meditazioni che abbiamo dovuto fare di quel luogo singolarissimo, per più

(5) Pag. 342. a.-347. e.
(6) Einleitung. Seite 420.

fiate fummo costretti a persuadere a noi stessi, che ivi il Socrate platonico s'acconci a bello studio al pensiero del sofista e quasi entri nel ciclo de' pensamenti suoi.

Ed ora, prima di passare a dire d'Ippia e di Prodico, noi abbiamo un'ultima questione critica da proporci. Chiunque legga il nostro dialogo, non è dubbio, che, almeno alla prima lettura, resta profondamente colpito dal mito di Prometeo ed Epimeteo che pronunzia il sofista, e dal ragionamento di lui su la virtù formativa ed educatrice della vita pubblica nella democratica Atene. Dovrem noi in queste parti bellissime del nostro dialogo veder solamente un errore di giudizio? ovvero con C. F. Hermann (1) « nur der Wiederhall der gewöhnlichen Weltklugkeit und ihres unwissenschaftlichen Schlendrians? » o forse Platone ha studiato a parodiare il sofista? o in fine, com'è sembrato ad uno de' più illustri tra' moderni espositori di Platone, dovrem riconoscere che in ambedue que' ragionamenti v'abbia, e per la forma e per la sostanza, molto di bello non solo, ma eziandio un vero concetto platonico, di cui è pure a tener conto, sebbene dal sofista annunziato (2)?

Una delle forme d'esposizione meglio accetta a' sofisti fu il mito, ovvero la rappresentazione di una verità morale per via di una narrazione, nella quale enti mitologici, come qui Prometeo, Zeus ed Hermes, appariscono agenti. In altra parte di questi nostri studi platonici (3) avremo opportuna occasione di dimostrare come ed in quanto s'ap-

(1) Hermann Gesch. der platon. Philosophie. Seite. 460.

(2) Steinhart l. c. Seite 422. Vedi anche Schleiermacher pagina 233. e seg. Ast. l. c. pag. 70. Van Pristerer Prosop. Platon. pag. 83. Susemihl Entwickel. der plat. Philosophie. Seite 45. e il nostro Bonghi, Analisi del Protagora V. pag. 209.-215.

(3) Nel proemio al Fedro.

propriasse Platone questa forma della esposizione sofistica; ma ora c'importa anzi tutto di dire, che non ci troviamo a fronte d'un vero mito platonico, ma sì d'un mito sofistico, quali erano quelli famosi nell'antichità, d'Ippia la parenesi di Nestore a Neoptolemo, e l'Ercole al bivio di Prodico, conservatoci da Senofonte [1]. Ripensando alla grandissima riputazione, di cui, abbiam detto, godesse Protagora al tempo suo, non è affatto improbabile, che anco sotto 'l suo nome corresse per le mani de' Greci uno di questi *loci communes,* che ci ricordarono Aristotele e Cicerone [2]; e così avesse forse Platone una specie d'esemplare, su cui foggiare la sua artistica contraffazione; ma ritenere, come il Wernsdorf [3], l'Herbst [4], il Frei hanno fatto [5], che 'l mito sia una vera e propria scrittura protagorea, estratta da un'opera sua che si è fin giunti a indicare [6]; ovvero, com'ha creduto lo Zeller [7], che sia sì da Platone dettato, ma, a così dire, su la falsariga d'una corrispondente scrittura protagorea, ci pare impossibile. Come d'altra parte c'è impossibile di concedere allo Steinhart, che in tutta la orazione di Protagora non si trovi nulla che non abbia sapore affatto platonico [8]. Se il nostro senso critico non è rimasto ingannato in una lettura ripetuta le mille volte e da solo e in una scuola fiorente d'ingegni,

(1) Memorie Socr. II. 1. 20. e seg. Cf. Welcker, Kleine Schriften, Prodikos von Keos II. Seite 466. u. f. e le note da noi apposte al luogo di Senofonte nella nostra edizione.

(2) Bruto XII. § 46.

(3) Annotat. ad Himer. Orat. XXI. § 10.

(4) Herbst, ne' Philolog. Hist. Studien del Petersen pag. 148.

(5) Quaest. Protagor. pag. 183.

(6) Sarebbe la scrittura περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.

(7) Philos. der Griech. I. S. 775. u. folg.

(8) Luogo cit. pag. 499.

che ben imprometttono per l'avvenire della filologia classica in Italia, lo studio del contraffare o del ritrarre l'altrui maniera è possibile andar ritrovando anco a noi. Chi in fatti con la diligenza che merita, e con l'acume d'ingegno che è sempre necessario per gustare le opere d'un'arte finita, legga il nostro luogo, s'accorgerà che la intonazione è mutata; che chi scrive, arieggia il manierato; che siamo tra 'l linguaggio della poesia e quel della prosa, o che è una prosa d'un numero grave e solenne, affatto diverso dal numero platonico (1). E a ciò Platone è riuscito applicando i principii della ὀρθοέπεια protagorea; con l'attingere cioè da gli antichi poeti; estrarne come la dottrina, così il numero, e quasi diremmo, il ritmo, pur, al modo de' tragici, riserbandosi il dritto di modificar la leggenda per adattarla al suo proprio bisogno (2). E questa stessa libertà che Platone s'è, come un poeta dramatico, riservata nel darci il mito già svolto da Esiodo e da Eschilo, se male non ci apponiamo, ci spiega il processo della sua composizione che sarebbe bello d'andare indagando al modo stesso che i grandi maestri della critica filologica tentano di sorprendere nella sua creazione il poeta dramatico.

(1) Nella traduzione mi sono ingegnato di conservare, quant'è possibile in italiano, questa differenza di numero. Se vi sia riuscito quanto avrei voluto, non so; questo posso dire con sicurezza che far sentire questi passaggi del numero prosastico è più difficile nelle nostre lingue moderne che non nelle classiche.

(2) Cf. Odiss. β. II. 64. e 'l comento d'Eustazio a quel luogo: pag. 1434.

Esiodo Op. e Gior. v. 190. 197.

Del mito di Prometeo e delle mutazioni importatevi pel luogo Platonico vedi Welcker nella Achyleische Trilogie; Voelcker Mythol. der Japetisch. Geschlectes. Preller Gr. Myth. I. S. 87. Grote Hist. de la Gr. I. chap. 3. pag. 87. et s. e il Goettling ne' Prolegomena e nelle note al poema d'Esiodo Ἐρ. κ. Ἡμ.

Platone offerendoci Protagora in contrasto con Socrate, ha mirato a ritrarci la imagine storica del gran padre della sofistica non intiera e compiuta, ma sotto l'aspetto di maestro di etica, e così adattandola e foggiandola, che per via di contrasto più alta e più splendida apparisse la figura del Socrate suo; quindi te lo fa cupido di denaro, non esente da vanitosa superbia, altamente sonante a parole, ma inabile a un filosofare puramente metodico; ricco di pensieri e di giuste osservazioni morali e su la natura umana, ma non un loico sottile, come avrebbero detto i nostri vecchi, od anzi tanto poco loico che riesce al punto contrario a quello che s'è proposto. Ma il parlar suo è nella forma ugualmente che nella sostanza qual si conviene al padre della sofistica; e' ti parla per mito con la solennità di tono con cui farebbe una ἐπείδιξιν al cospetto d'un uditorio anche più affollato, e se 'l suo mito solletica gradevolmente l'orecchio e ti plasma con forme leggiadre le origini prime dell'uman genere, egli è pur vero, che non ti soddisfa alla ragione, tanto che un buon olandese [1] potrà spezzare tutta l'orditura del discorso, che pure per le esterne apparenze t'ha sì vivamente colpito. E nello intendere per questa guisa la composizione del dialogo, no' veniamo accostandoci alla giusta imagine, con cui la significò Riccardo Schöne [2]; secondo il quale no' potremmo paragonar Socrate ad un architetto, che avesse da costruire un edificio per ogni lato solidissimo e sicurissimo nelle sue fondamenta; e a questa tal opera di costruzione da' discorsi di Protagora, come fossero una cava, traesse il suo materiale. E di fatto gli

(1) Il van Pristerer l. cit. pag. 83.

(2) Über Platons Protagoras, ein Beitrag zur Lösung der platonischen Frage von Richard Schöne, già citato. Seite 46. 47.

atteggiamenti diversi che prende Socrate in tutto il dialogo, da ciò procedono, che Protagora è venuto dicendo in quella sua orazione, dove ci si è offerto, quale appunto dovea apprensentarsi, perchè più splendida s' innalzasse la figura di Socrate.

Ma volgiamoci omai a gli altri sofisti, pe' quali Platone compie la imagine della sofistica, quali rappresentanti ch' eglino sono di due suoi distinti avviamenti, la indagine linguistica e la πανσοφία (1).

Prodico era di Iuli nell' isola di Ceo (2); giovine ancora, fu inviato oratore della sua patria ad Atene, dove, e per la bella parola e per l' ammaestramento che prese a dare, si guadagnò ben per tempo la comune estimazione, e, com' è detto nell' Ippia maggiore (3), anco una bella sostanza, facendosi pagare e per le ἐπιδείξεις e per la educazione che assumesse de' giovani facoltosi, un ben alto onorario (4). Atene sembra che sia stata in appresso la sua dimora abituale; e qui visse in relazione con Senofonte, Critia, Tucidide, Teramene, Isocrate, Euripide, che tutti troviamo ricordati come suoi ascoltatori. Socrate stesso si dà frequentemente, ne' dialoghi platonici (5), come discepolo di Prodico;

(1) D' accordo col Bonghi (Nota 93) dissentiamo dallo Steinhart l. c. pag. 406. e dal Susemihl l. c. pag. 49. i quali vollero in Prodico rappresentata la retorica e attribuirono ad Ippia una tendenza affatto rivoluzionaria, o quella tendenza ad un profondo sconvolgimento sociale, che più propriamente appartiene alla nuova generazione de' sofisti.

(2) Cf. pag. 139. e. e 341. b. e Apologia pag. 19.

(3) Pag. 282. c.

(4) Vedi il Cratilo pag. 384. b. dove si accenna a una πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις. Vedi anche il pseudo-platonico Assioco (p. 366. c.) che dà prezzi diversi dell' insegnamento di Prodico.

(5) Nel dialogo nostro pag. 341. a., Cratilo 384. b., Carmide 163. d., Menone 96. d.

ma non è a intendere tuttavia che ne abbia seguito regolarmente la disciplina; sì piuttosto ch'e' sia stato spesse volte in relazione con lui, e per via di conversari ripetuti abbia attinto alla sua dottrina.

Nè l'azione di Prodico su gli Ateniesi del suo tempo dovette essere scarsa. Socrate si vanterà nel Teeteto d'avergli mandato numerosi discepoli (1). E se nel nostro dialogo è fatta menzione (2) della voce rauca e rintronante, la meno adatta a chi abbia da parlare in pubblico, e della sua mal ferma salute, alle doti intellettive dovettero crescer pregio la nobiltà del carattere e la vita intemerata. Al che spesse fiate allude Platone: e sebbene v'abbia talvolta un velo d'ironia, dove voglia colpire la soverchia minuzia e pedanteria delle sue ricerche scientifiche, il carattere personale di Prodico è rispettato sempre. Le ricerche grammaticali e linguistiche, massimamente di sinonimia, furono lo studio speciale di Prodico (3); e talora in quelle sue distinzioni è forza riconoscere molta finezza (4).

Di Prodico son ricordate da gli antichi varie scritture: quella che sembra, procurassegli la più bella fama, aveva titolo di ὧραι, e da essa fu estratto il noto mito d'Eracle al bivio (5). Si trova pur ricordata una scrittura di subbietto filosofico, ma in forma e dettato popolare; e nel pseudo-platonico Erixia (6) è pur menzionata una sua dot-

(1) Teeteto pag. 151. b.

(2) Pag. 315. d. e.

(3) Vedi i luoghi che qui ti pongo per ordine: Carmide 163. d., Lachete 197. d., Eutid. 277. e., Menone 75. e., Cratilo 384. b.

(4) Cf. pag. 340. a.; 341. a. e seg.; 358. a.

(5) Senof. mem. socr. II. 1. 21.; Cic. De offic. I. 32., Quintil. Inst. or. IX. 2. 36.

(6) Pag. 397. d. e seg.

trina su la preghiera che non ebbe felice esito, essendo stato scacciato dal ginnasio nel quale avevala professata; finalmente nell'Axioco, che pur falsamente ha nome platonico [1], ci è riferita una sentenza di lui su la morte.

Nel nostro dialogo, abbiamo detto di già, che parte sia chiamato a far Prodico; ma il modo ond'è introdotto e presentato al lettore, ha dato occasione a una molto singolare conghiettura che non posso passarmi d'accennare al lettore. Socrate entrando in casa Callia, pare che, come l'Ulisse del poeta, entri nel regno de' morti; perchè come nella Nechya omerica l'attenzione del figliuol di Laerte è specialmente colpita da' tre eroi Tantalo, Sisifo ed Eracle [2], così Socrate è massimamente colpito dalla vista de' tre sofisti, due de' quali egli presenta a' suoi ascoltatori con le parole medesime della Nechya omerica, quasi voglia ragguagliare ad Eracle Ippia, come ragguaglia Prodico a Tantalo. Il sale di questo agguagliare Ippia all'Eracle della Nechya, o all'εἴδωλον del grande eroe, è facilmente avvertito da ognuno; ma poichè questo frizzo è messo innanzi con l'emistichio τὸν δὲ μετ' εἰσενόησα, si è creduto da alcuni [3] che Platone abbia mirato a colpire con un solo dardo e Ippia e Protagora, il quale, nella mente dell'ascoltatore ateniese, richiamandolo l'emistichio all'intiero luogo notissimo, veniva ad essere ragguagliato a Sisifo; e qui seguitando nel no-

(1) Pag. 369. b. La sentenza è ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχόντας.

(2) Riscontra i versi 582. 593. 601. dell'XI. A. dell'Odissea; e raffronta le espressioni con cui son presentati i sofisti nel nostro dialogo: pag. 315. b. c.

(3) Il primo a mettere innanzi di questa maniera considerazioni, fu il Dacier. Vedi Grou Dialogues de Platon, Amsterdam 1770. Qualche accenno ha pure lo Schleiermacher; ma chi ne fece una vera teoria, fu il Welcker op. c. pag. 396.

me di Sisifo che è forma rafforzata di σοφός, e in vari altri simiglianti argomenti s'è stimato d'aver abbastanza materia per foggiare una intiera teoria; alla quale tuttavolta noi non sapremmo nè assentire senza riserva, nè dare importanza soverchia.

Intorno ad Ippia, che già il lettore conosce pel primo dialogo di questa serie, non spenderemo molte parole. Anch'egli ebbe da Elide, la sua patria, uffici di politico oratore, specialmente a Lacedemone. E di questi viaggi per le legazioni che gli eran commesse, si valse a far noto l'ingegno suo per le varie città e la sua grande erudizione, guadagnando molti denari come institutore della gioventù facoltosa. In un altro dialogo che prende nome da lui (1), gli sentiremo menar vanto d'aver guadagnato più denari di tutti gli altri sofisti, e nella sola Sicilia più di cento e cinquanta mine, non ostante che vi si trovasse pure Protagora.

Da un luogo dell'Ippia minore (2), che il lettore non avrà al certo dimenticato, ci è facile farci un'idea di quello che fosse la sapienza di Ippia; non v'ha ramo di scienza, a cui non giungesse; e la lunga enumerazione delle cognizioni che Socrate fa in quel luogo, potrebbe ancora per altre platoniche testimonianze essere accresciuta (3). Carattere capitale di Ippia è la vanità, alla quale, se la fortuna e la bellezza (4) concessero di dare in vita larghissima sa-

(1) Ippia maggiore pag. 282. d. e seg.

(2) Ippia minore pag. 368. b.

(3) Secondo l'Ippia maggiore, per esempio, pag. 285., avrebbe dato in Lacedemone delle vere lezioni di ἀρχαιολογία e d'astronomia. Nella matematica e nella musica vedeva la propedeutica alla scienza e aveva dato speciali cure alla mnemonica.

(4) Ippia magg. pag. 281. a.

tisfazione, direbbesi sia stata punizione condegna l'oblio, onde la posterità cuoprì le sue numerose scritture, tanto che non ne sia arrivata sino a noi nemmeno una sillaba.

Tra tutti i sofisti è Ippia ne' dialoghi platonici rappresentato co' peggiori colori; e in ambo i dialoghi che hanno nome da lui, finisce per fare la più ridicola figura del mondo.

VI.

Come sin ad ora siam venuti studiando ad uno ad uno i sofisti, così ci par necessario di dire, quale dal nostro dialogo ci sia offerto Socrate.

A' molti che parlano e scrivono di Platone senza averne per diuturna lettura intima cognizione, e ai molti più che ne parlano e ne scrivono senza averlo mai nemmen letto, è comune sentenza che 'l Socrate platonico non sia che un filosofo ideale o piuttosto l'ideale del filosofo, cui Platone abbia commesso di far le sue parti, dicendo quello ch'egli ritenesse siccome vero. Ma questo non è che uno degli aspetti, ne' quali il Socrate platonico ci si appresenta. Allora quando nel dialogo egli abbia una parte assolutamente sovrana, e v'eserciti vero magisterio, obbligando per via di dimande ingegnosamente poste il suo interlocutore a riconoscere la prova induttiva ch'egli poi svolge in lunghe dimostrazioni, con le quali dà a conoscere il pieno possesso dell'argomento filosofico, la pronta agilità e pieghevolezza del pensiero e quella meravigliosa vivacità della espressione, onde si guadagna tutta l'attenzione dell'uditore e del lettore, no' siamo d'accordo che ne' dialoghi di questa maniera il Socrate platonico sia l'ideale del filosofo, e

per di più l'ideale altissimo che poteva intravedere la gran mente di Platone. Ma in un'altra serie di dialoghi, e di questa è eziandio il nostro, ti sorge dinanzi una pura figura individuale, un vero ritratto di Socrate, idealizzato solo in grazia dell'arte che te lo riproduce. In questi dialoghi ti sta dinanzi il Σωκράτης καλὸς καὶ νέος γεγονώς, come è detto nella seconda delle epistole che ci furono tramandate col suppositizio nome del nostro autore; da che la espressione del pseudo Platone torna a capello alla imagine di Socrate offertaci nella grande opera a cui iniziamo il lettore. Quante volte e' ci si appresenta applicando il suo metodo dialettico e riconducendo le risposte di Protagora al rigore della dimostrazione metodica, tu riconosci quello stesso Socrate che t'è ritratto da Senofonte: indefesso nella investigazione sincera del vero; inesauribile in quegli amabili accorgimenti sottili, onde stringe l'avversario a tenere il suo stesso metodo di ricerca, o a seco continuare la ricerca dialettica; maliziosamente ironico, quante volte abbia da rinfacciare un errore o da scoprire un difetto; grave e degno di venerazione, quando ritenga un giovine amico dal mettersi ad occhi bendati per una via che lo condurrebbe alla perdizione; destro finalmente e pronto a colpire sempre nel segno, quando non si studi al vero, ma per l'interesse proprio, e a ferire con le sue medesime armi l'avversario suo e nel suo proprio campo fargli battere il suolo. A questi che sono i caratteri più distintivi, se tu voglia avere compiuta la imagine, aggiungi, come fosse l'incarnato del ritratto, una interiore sicurezza che s'appalesa all'esterno nel modo che la sanità traspare pel colorito; una piena e perfetta armonia delle facoltà dello spirito nella purezza in cui s'è saputo serbare. Il lato ideale della fi-

gura di Socrate si coglie poi là dove alla dottrina di lui si dà svolgimento. La prova in fatti della unità della virtù nel sapere; la identificazione eudemonologica del buono e dell'aggradevole o dell'utile sono affatto in corrispondenza con le massime che Senofonte presta al suo Socrate; e, quanto ad esse, non è possibile dubitare, non abbiano un pieno valore istorico a quel modo che ognun riconosce, come il punto fondamentale che Socrate ha in mira, è 'l gran principio dell'etica socratica «οὐδεὶς ἑκὼν πονηρός» (1). Ma questo alto principio da Socrate stesso non lo abbiam formulato presso il suo più umile discepolo, e, nel nostro dialogo medesimo, no' lo vediamo con molta abilità ora introdotto nelle risposte che è forzato a dare Protagora, ora quasi nascosto nella dichiarazione della poesia di Simonide.

E qui non possiamo passarci d'una ricerca che tocca molto da presso al carattere di Socrate nel dialogo, se cioè s'abbia da ritenere, come il massimo numero degli espositori hanno scritto, che nel processo del dialogo Socrate stesso muti sentenza in rispetto a quello che da principio ne dice; o in altri termini: se il dubbio che egli emette a Protagora e che è il principio della disputa, sia posto sul serio e da senno, o non anzi per via d'esperimento e ironicamente. In generale gli espositori di Platone si sono appagati di questa seconda ipotesi e tanto più volentieri, in quanto la lunga dimostrazione con sì fino accorgimento condotta, della unità della virtù nel sapere, rende come necessario d'ammettere che Socrate abbia sempre pensato, come manifesta da ultimo. Ma per più retta via è stata messa re-

(1) Cf. Aristot. Eth. Nicom. 3. 7. pag. 1113., Magn. Moral. 1. 9. pag. 1186. della citata edizione.

centemente questa ricerca [1] e a noi è debito di accennarlo. A buona ragione si è ritenuto, sia del massimo momento per la ricerca il colloquio con Ippocrate; nel quale non è a dubitare che i due luoghi 312.-C., dove è detto che il sofista ne renda abili a parlare di ciò ch' e' sa; e l'altro 313. - E., in cui Socrate dà come licenza al suo giovine amico d'accostarsi al sofista, s'e' sia ἐπιστήμων τούτων τὶ χρηστὸν καὶ πονηρὸν, non ci porgano come una preparatoria esposizione del dialogo. Quanto al secondo luogo nessuno vorrà dubitarne: e pel primo anco il più schifiltoso lettore accorderà che non gli diamo una troppo larga interpretazione, sol che pensi, come la sofistica s'affermasse institutrice di virtù. Ora per questi due luoghi è chiaro, quale sia la sentenza di Socrate, prima che si trovi alla presenza de' sofisti.

Ma sul cominciare del dialogo con Protagora [2], dopo aver protestato che οὔ τι ἄλλο πρός γε σὲ εἰρήσεται ἤ ἅπερ νοῶ, esce nelle parole: τοῦτο οὐκ ᾤμην διδακτόν, nelle quali quasi tutti gli espositori di Platone han creduto vedere una ironica negazione della possibilità, che la virtù sia insegnata. E di qui tutto quello che è stato detto su la volontaria contraddizione, in cui verrebbe a mettersi Socrate. Un esame tuttavia più diligente del luogo platonico permette una diversa e ben più propria interpretazione. Socrate non crede già impossibile l'ammaestramento nella virtù, ma il καλὸν τέχνημα (a cui il τοῦτο si riferisce) di Protagora, ovvero la τέχνη πολιτική, nella quale egli si è vantato maestro [3].

(1) Schöne. Libro citato pag. 50. e seg.

(2) Pag. 319. a. b.

(3) Il Bonghi già aveva intraveduta la interpretazione che a noi pare molto più retta, ma non la svolse come avrebbe potuto. Cf. la pag. 206. nella analisi del dialogo.

E di fatto anche le due obbiezioni che solleva Socrate, si riportano al ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας: mentre il passaggio dalla τέχνη πολιτική al concetto della virtù in universale è fatto dallo stesso Protagora; e quindi nel Socrate del nostro dialogo nemmeno per modo ironico è da vedere mutazione o contraddizione di sorta.

VII.

Dopo tutto ciò che siam venuti dicendo e quando abbiamo dato l'analisi del dialogo, e in appresso studiando partitamente le creazioni platoniche de' personaggi messi in azione, il lettore avrà come intraveduto lo scopo del dialogo e 'l resultamento scientifico a cui perviene; ma probabilmente non saprebbe affermarlo. Nè di ciò sarà ragionevole, faccia colpa a noi o a sè medesimo. Il dialogo platonico, per questo che è vera opera d'arte, non lascia mai facoltà di dire quale ne sia chiaro e preciso lo scopo, o quale la finale affermazione, a cui giunge. Il gran magistero della composizione; l'arte con la quale il dialogo è introdotto, svolto e portato a conchiusione; la distribuzione mirabile della materia; l'incastramento leggiadrissimo degli episodi; e d'altra parte la scelta de' personaggi e l'amore con cui son tratteggiati, ti sono naturale impedimento a coglierne lo scopo ultimo e a definirne il resultamento scientifico, a quel modo che ti riesce sempre difficile di dire che cosa provi un drama, un canto, un'epopea. A lato poi ad uno scopo principale v'ha sempre una serie di scopi secondari, che hanno attinenza con quel primo, e che tutti vogliono esser messi in aperto.

Il problema a cui mira come a punto centrale in tutti i suoi vari svolgimenti il dialogo che s' intitola da Protagora, è: se la virtù possa insegnarsi. A questo punto convergono mediatamente o immediatamente tutte le discussioni che s' agitano; la stessa interpretazione del canto Simonideo, è dichiarato espressamente (1), che non ne dilunga dalla discussione primamente proposta, per ciò che vi si tratta περὶ ἀρετῆς, cioè se l' ἀρετή possa insegnarsi; mentre tutte le discussioni su le particolari virtù sono state condotte a quel modo che il geometra, nella costruzione d'una figura, conduce le linee sussidiarie alla sua dimostrazione. E di fatto non appena Socrate ha compiuto la esposizione richiestagli del canto Simonideo, ritorna sul primitivo subbietto; e nella conchiusione del dialogo espressamente dichiara (2), che tutti i discorsi tenuti mirarono a intendere πῶς ποτ' ἔχει τὰ περὶ τῆς ἀρετῆς e s'ella sia διδακτὸν εἴτε μὴ διδακτόν.

La risposta ch' è data al problema, è, a così dir, formulata nelle parole ἀποδεῖξαι ὡς πάντα χρήματα ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ᾧ τρόπῳ μάλιστ' ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή. εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἦν ἡ ἐπιστήμη ἡ ἀρετή, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτόν· νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν (3). Se la virtù è sapere, dee potersi insegnare. Ma nell' ἀνδρεία e negli altri particolari casi è provato ch' ella è sapere; dunque la virtù può insegnarsi.

La dimostrazione poi ne' suoi particolari così procede: Protagora promette fare d'Ippocrate un ἀνὴρ ἀγαθὸς τὴν

(1) Pag. 339. a.
(2) Pag. 360. e 361. c.
(3) Pag. 361. b.

πολιτικὴν τέχνην senza annoiarlo co' preparatorii studi della matematica, dell'astronomia e della musica (1); Socrate solleva il suo dubbio su la possibilità dell'insegnamento di questa τέχνη; appoggiandosi a' due fatti empirici (2): che su gl'interessi dello Stato ognuno si crede buono a parlare, dove invece su tutti gli altri subbietti, manifestamente di minor conto, non parlano se non coloro che se ne intendono; e la esperienza quotidiana, che da gli uomini più reputati nelle cose di governo non procedono figli degni di loro; il che non sarebbe, se la virtù, onde vanno distinti, potessero per l'insegnamento trasmettere. Con argomenti pure empirici è all'obbiezione risposto e diremo di più con argomenti di pari peso (3), così che paia Socrate acconsentire. Ma intanto in questa trattazione già molte volte all'ἀρετή sono venute sostituendosi la δικαιοσύνη, la σωφροσύνη, l'ὁσιότης, la σοφία, l'ἀνδρεία, e prima di giungere ad ammettere che possa insegnarsi l'ἀρετή in generale, mestieri è fare la investigazione per queste μόρια τῆς ἀρετῆς (4). Ora che la σοφία sia da insegnarsi e da apprendersi, è di per sè evidente; e quindi si viene a ricondurre alla σοφία, come equivalente di ἐπιστήμη, tutta la parte integrante di cadauna ἀρετή, dimostrando la intima affinità di δικαιοσύνη, ὁσιότης, σωφροσύνη e σοφία con la cognizione (5). Non resta più che l'ἀνδρεία (6): Protagora fa ogni sforzo per separarla dalle altre virtù; ma, dimostrato che 'l valore è cognizione

(1) Pag. 319. a.
(2) Pag. 319. b.
(3) Pag. 323. a. dove alla πολιτικὴ ἀρετή è contrapposta la μανία. Pag. 325. d. 327. c. 328. a.
(4) Pag. 329. d.
(5) Pag. 329. d.-332. c.
(6) Pag. 349. d. 360. d.

del terribile e del suo contrario, è obbligato a riconoscerla una ἐπιστήμη o σοφία, a cui tutte le parti integranti della virtù vengono ad esser ridotte. E così, facendo sempre capo alla σοφία, viene ad essere assolutamente posto, che la virtù possa insegnarsi.

Per questa cotale discussione del tema principale sono infrattanto risolute buona copia di questioni secondarie: tutte le virtù enumerate non sono se non lati distinti dell'ἀρετή che ha a fondamento il sapere; però sapere e volere concorrono ad un punto: perchè chi operi male, nol fa già spontaneamente [1]; il male come male alla umana natura repugna; chi il male commetta, è come sedotto dall'ἀμαθία [2]; e ogni trista opera umana ha sua ragione nel difetto di perspicacia, vuoi del momento, vuoi abituale [3]. D'altra parte la piena e perfetta virtù esente da ogni mutabilità, sempre uguale a sè stessa ne' cambiamenti di nostra condizione terrena, e salda e incrollabile quando ne incolga la ἀμήχανος συμφορά, non può conseguirsi dall'uomo [4]: Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχει γέρας [5]: all'uomo non s'appartengono che gl'incessanti conati verso una maggior perfezione [6]. E a svolgere appunto questo altissimo vero serve la interpretazione del canto Simonideo [7].

Voglia finalmente il nostro lettore porre molta attenzione alle parole con le quali Socrate chiude la discussione [8]: ivi manifesta è la ironia, perchè ci si dà come tale

(1) Pag. 345. d.
(2) Pag. 358. c.
(3) Pag. 345. b.
(4) Pag. 344. c.
(5) Pag. 341. e.
(6) Pag. 345. d.
(7) Pag. 342. a.-347. a.
(8) Pag. 361. a.-361. c.

che abbia affermato, non possa insegnarsi virtù; il che è impossibile imaginare ancó per un solo momento, essendo un principio notissimo della filosofia socratica che l' ἀρετή nella ἐπιστήμη consista. Ma egli ironicamente assume tal parte per dar campo a Protagora, che nella virtù si dichiara maestro, di dimostrare, come la virtù sua o sofistica sia dalla virtù vera diversa. Protagora in fatti conosce ed insegna una virtù solamente empirica (1), e col fatto nel secondo colloquio prova d'essere onninamente all'oscuro della virtù vera. E così Socrate a ragione dichiara, non sia da insegnarsi la virtù che professa Protagora sì da principio del dialogo e sì nella conchiusione di esso.

Fu già detto più volte, che i dialoghi di Platone possano paragonarsi a gli anelli di una catena. Nessuno in fatti può essere pienamente inteso in sè e per sè solo; ed ancó ad intendere a pieno il Protagora mestieri è di conoscere in che relazione sia con gli altri dialoghi e con tutta la dottrina platonica. Ora in primo luogo esso presuppone le parziali ricerche su le particolari specie della virtù: quali sull'andreia nel Lachete, su la sophrosyne nel Carmide, su la pietà nell'Eutifrone e su la natura della giustizia nel Gorgia. Ma v'ha ancora un punto che ha più speciale bisogno di prender luce dalle altre scritture platoniche, ed è quello, ove si stabilisce la relazione del buono con ciò ch'è piacevole. Nel Protagora l' ἀγαθόν è preliminarmente identificato all' ἡδύ; ma altrove questa assoluta uguaglianza è posta sol come ipotesi; e certo una tale comprensione dell' ἡδονή riescirebbe inammissibile; ma a' dubbi che ci sorgono in mente, risponde la netta distinzione tra 'l bene mo-

(1) Pag. 318. e. 327.

rale e 'l piacere de' sensi che leggeremo nel Gorgia, e la determinazione delle relazioni tra ἀγαθόν ed ἡδύ che è 'l subbietto del Filebo; e così pure la necessaria distinzione della virtù in filosofica e comune o cittadina, che a mala pena è accennata nel Protagora, avrà nel Menone lo svolgimento che merita.

Ma per un altro verso da questo de' complementi dottrinali, noi dobbiamo investigar la ragione di altre parti del nostro dialogo, quali il lungo colloquio di Socrate con Ippocrate, il mito Protagoreo, la dichiarazione del canto di Simonide e i luoghi diversi che al διαλέγεσθαι si riferiscono. Per darsi ragione de' quali luoghi e così della implessa composizione del dialogo, bisogna tener di vista l'altro scopo che si è proposto Platone, e che ha tanto sapientemente coordinato a quel primo. Tutta la filosofia di Platone si sviluppa nella lotta con la sofistica; e per ciò in ogni dialogo v'hanno polemiche relazioni a questa o a quella direzione di essa, nella cui critica incessante e ordinata viene affermandosi il sistema platonico; tanto che già dall'antichità e presso Cicerone medesimo (1) si trovi formulata la erronea credenza, che nulla mai affermi Platone, ma soltanto criticamente disamini le altrui dottrine, quale fu la skepsis della posteriore Academia (2).

E così ritorniamo onde siamo partiti, a riguardare il Protagora come un gran quadro, che ci offre la lotta della sofistica con la sapienza.

(1) De oratore III. 18. 67.
(2) Überweg. l. c. § 44. Seite 137.

VIII.

E nel trattare il suo quadro Platone usò di tutta la geniale libertà d'un artista, non legandosi per modo veruno alla verità storica. A primo aspetto, no' ci sentiremmo tentati ad ammettere che 'l dialogo si finga tenuto nell'anno 1. dell'Ol. LXXXVII. o nel 432, poco innanzi che scoppiasse la guerra del Peloponneso. Accenna a questa data la età in cui ci si offre Socrate, giovine in comparazione a Protagora; l'uno in fatti sarebbe su' trentott' anni e l'altro sopra i sessanta; più ancora la menzione d'Alcibiade dato come ancor giovinetto; e quella di Agatone, che pure conseguì la vittoria tragica alle Lenee dell'anno 4. dell'Ol. XC. (417, a. C.); il ricordo di Pericle e la presenza de' suoi due figliuoli, che altrove già abbiamo detto, come fossero vittime della pestilenza del 429. Ma oppostamente Callia, l'ospite in sino alla prodigalità, la fa da assoluto padrón di casa; e 'l padre di lui, al cui domestico governo pure si accenna, no' sappiamo da Andocide (1), che cadde nella ritirata di Delio del 424. Per conciliare questa contraddizione si è avuto ricorso alla supposizione che Ipponico sia assente; ma anco tale ipotesi contrasta col luogo platonico della disposizione della casa a' tempi d'Ipponico (2). V'ha di più un accenno a' Selvaggi di Ferecrate (3) come a una comedia dell'anno innanzi; e per una testimonianza indubbiamente sicura noi sappiamo, che quella comedia fu posta in

(1) Orazione contro Alcib. pag. 30. Steph.
(2) Pag. 315. d.
(3) Pag. 327. d.

iscena nel 421. [1]. Per questi dati parrebbe dunque che Platone fissasse il tempo del dialogo al 420.; ma allora cadono tutte le altre istoriche relazioni che soltanto convengono a un tempo di più che due lustri anteriore, e nascono eziandio altre più speciali difficoltà, che già mise in luce Ateneo. Se non che tutti i rimproveri che Ateneo, nella sua nota avversione al nostro autore, si compiace di fargli, non sono affatto da menarglisi buoni; e in una quistione di critica che risale sì alto, il lettore non meraviglierà, se noi nol vogliamo intricare, ma ci accontentiamo piuttosto di accogliere la sentenza dello Schleiermacher; il quale riportò il tempo del dialogo a la prima data tra 'l 432 e il 431. av. Cr., ammettendo che Platone, quasi ad ornamento, v'abbia aggiunto alcune circostanze del tempo posteriore. Nè di tale libertà che 'l nostro autore si prenda, meraviglieremo, quando si ammetta, che nella creazione de' dialoghi e' s'è voluto porre in quella medesima condizione che noi tanto facilmente concediamo al poeta di teatro. E come dovremmo sorrider di tale che i dialoghi platonici prendesse per istoriche relazioni di conversari scientifici già realmente tenuti; così desta in noi vivissima ilarità quel buon Ast, che nel notissimo luogo del Fedro, ove la esposizione scritta alla orale è posposta, vuol vedere un accenno al Protagora e quasi una scusa dall'anacronismo qui perpetrato.

E, volgendo omai al suo termine il lungo proemio, non ci resta più che da adempiere ad un ufficio: determinare cioè il luogo, che al Protagora spetta nella vita letteraria e filosofica dell'autore. La massima parte de' Platonici son d'accordo appartenga il Protagora al periodo Socratico, quando cioè la mente di Platone non s'era

(1) Ateneo V. 59. pag. 218.

ancora avviata alle dottrine megarico-eleatiche e alle pitagoriche. L'Ast medesimo a questa età lo volle ascritto, ma, rigettati tutti i dialoghi minori che noi abbiamo considerato quali preparazioni al Protagora, passò il segno, proclamandolo la prima scrittura di Platone, giovine appena ventenne. Certo, se la sentenza dell'Ast fosse mai da taluno accolta, ch'egli dovrà affermare la letteratura del mondo non aver offerto mai più altra opera letteraria d'un giovine, appena ventenne, che stia a paro al Protagora. Lo Schleiermacher, partendo da quel criterio che già tante volte abbiam dovuto ricordare al lettore, stabilì che 'l Protagora fosse stato dettato dopo il Fedro, e quasi a complemento di quello per dar saggio dell'arte, onde s'ha da condurre un dialogo; mentre i dialoghi che noi abbiam dato come preparatorii, giudicò quali aggiunte od amplificazioni per isvolgere i particolari concetti di virtù. Per quali ragioni saldissime questa dottrina non possa affatto essere accolta, non staremo a ripetere, dopo ciò che abbiam detto nel Preambolo che è in capo al volume; ricorderemo soltanto che nel nostro dialogo non è un cenno solo della gran dottrina delle idee; e quanto a' dialoghi minori che no' abbiamo considerati in un rispetto affatto contrario a quello dello Schleiermacher, ci limiteremo a dire che prendendo il dialogo nostro quasi a termine di paragone, ci riesce impossibile di comprendere come, dopo dato il Protagora, avrebbe potuto Platone trattare delle speciali virtù nel modo che ha fatto. E per questa considerazione appunto no' ci siamo accostati alla sentenza di C. F. Hermann, dello Stallbaum, dello Steinhart, del Susemihl e del Grote; e, come nell'incominciar del proemio siam venuti dicendo, i minori dialoghi abbiam risguardato quali gradi preliminari al Protago-

ra. Non possiamo tuttavia mettere, come l'Hermann ha fatto, nella stessa linea dell'Alcibiade, del Liside, del Carmide e del Lachete anco l'Eutifrone a causa del carattere apologetico in esso manifestissimo. Noi troveremo in fatti che appunto con l'Eutifrone incomincia una seconda serie di dialoghi Socratici, ma con intendimento affatto apologetico di Socrate dall'accusa famosa, di cui nel dialogo nostro non è affatto cenno. Per il che fu da vero una strana fantasia quella del Socher, che affermò dettato il Protagora dopo la morte di Socrate, e, per lui, fin dopo il Fedone, così ideale e speculativo ch'esso è. Nè allo Stallbaum si può menar buono, che il Menone e l'Eutidemo precorrano al Protagora, mentre l'uno presuppone l'accusa di Socrate e già con la dottrina della σοφία ne inizia alla teorica delle idee, e nell'altro l'elemento dialettico di gran lunga prevale su l'etico. E così anco noi ascriveremmo alla composizione del Protagora il tempo che prossimamente seguì alla dominazione de' XXX.; quando Socrate non era stato ancora chiamato in giudizio, ma già doveva sentirsi rumoreggiare la tempesta sul capo, e Platone nella pienezza della gioventù, cercava, in un aristocratico ritiro, conforto all'anima nobilissima nella serenità della dottrina socratica.

PROTAGORA

UN AMICO, SOCRATE, IPPOCRATE,
PROTAGORA, ALCIBIADE, CALLIA, CRITIA,
PRODICO E IPPIA.

Capo I.
Stef. vol. I.
pag. 309.

L'Amico. D'onde vieni, o Socrate? oh! certo dal dar la caccia alla fiorente beltà d'Alcibiade [1]; e veramente a me pure, che già lo ebbi da rimirare l'altr'ieri, parve un bell'uomo; ma uomo omai, o Socrate, e, per dirla tra noi, già pieno di barba.

Socrate. Ma che di' tu mai? non se' tu dunque encomiatore d'Omero [2], il quale già disse la età più bella esser quella della lanugine al mento, qual ora appunto ha Alcibiade?

L'Amico. Che ci ha egli questo che fare? tu vien dunque da lui veramente? e come si comporta teco il garzone?

Socrate. Bene in vero a me sembra, nè oggi meno bene degli altri giorni. Egli ha in fatti più volte parlato a mio favore, venendomi in soccorso nella disputa, ed ora appunto io torno da lui. Uno strano caso ti voglio tuttavia confidare, che sebbene e' si trovasse presente, io non poneva ad esso pensiero, e spesso anco m'accadde di dimenticarmi di lui.

L'Amico. E che mai potrebb'essere intravvenuto tra te e cotestui? tu non ti sei di certo imbattuto in qualcun altro d'Alcibiade più bello in questa stessa città.

Socrate. E di gran lunga in vero.

L'Amico. Che dici? cittadino o straniero?

Socrate. Straniero.

L'Amico. E di che paese.

Socrate. D'Abdera [3].

L'Amico. E questo cotale straniero giudicasti tu tanto bello, da sembrarti eziandio più bello del figliuolo di Clinia?

Socrate. Come potrebbe, o dolcissimo, non parere più bello quel che sia più sapiente? (4)

L'Amico. Ma, dinne, o Socrate, tu ti se' dunque imbattuto in qualche sapiente?

Socrate. Di' anzi nel più gran sapiente del tempo nostro, se a te sembra Protagora sapientissimo.

L'Amico. Oh! che di' tu mai? È arrivato Protagora?

Socrate. Da tre giorni omai.

L'Amico. Ed ora tu qui vieni dopo esserti trovato con lui?

310. Socrate. E dopo aver parlato molto e molto ascoltato.

L'Amico. Che non ci racconti dunque questa conversazione, se nulla nol vieta, qui sedendoti, fatto levar su questo ragazzo? (5)

Socrate. Niuna difficoltà; che anzi i' ve ne saprò grado, se mi ascoltiate.

L'Amico. Noi anzi a te, se ci narri.

Socrate. Fia dunque d'ambo le parti cosa gradita (6). Or bene, ascoltatemi (7).

Capo II. Questa notte, essendo ancora fitte le tenebre, Ippocrate figlio d'Apollodoro e fratello a Fasone (8), forte battè col bastone alla mia porta, e come gli fu aperto, frettoloso entrò dentro, gridando ad alta voce: vegli tu, o Socrate, o dormi?

Ed io, riconosciutolo alla voce: questi, dissi, è Ippocrate (9). Ne rechi forse qualche cosa di nuovo?

Nulla, risposemi, se non buone novelle.

Ben le dirai, ripresi; ma ond'è che tu vieni a quest'ora?

Protagora, diss'egli facendomisi vicino, è tra noi.

Da jeri l'altro (10), risposigli; e tu lo vieni ora a sapere?

Per gli dei, riprese, questa sera medesima. — E intanto, tratto a sè lo sgabello (11), sedette quasi a' miei piedi, e si fe' a dire: questa sera, appunto, e ben tardi ritornando da Enoe (12). Imperocchè erami fuggito Satiro, un servo: ed io era per venirtelo a dire che l'avrei inseguito, ma per non so qual altro negozio, m'uscì di mente; e com'io fui ritornato, già avevamo cenato, e stavamo per coricarci, allora che mio fratello

dissemi, ch'era arrivato Protagora. Io subito mi mossi per venire da te, ma poscia parvemi essere omai troppo avanzata la notte; ed ora, poichè della stanchezza il sonno riebbemi, levatomi su, di subito a te ne vegno.

Ed io, conoscendo l'ardore e l'ansia di lui, gli dissi: e che tanto ti cale di ciò? non t'ha egli forse fatto ingiuria Protagora?

E quegli ridendo: sì, per gli dei, o Socrate, mi rispose, ch'egli solo è sapiente, e me non fa tale.

Ma in fe' di Giove, ripresi io, ove gli dia del denaro e tu ne lo persuada, farà sapiente te pure.

Oh! non fosse, risposemi, che questo solo, o Giove ed eterni dei, ch'io non vorrei fare risparmio nè del mio, nè di quel degli amici: ma appunto per questo or' io a te ne vengo, affinchè tu a mio favore gli parli. Come che io mi sia troppo giovine e poi non mai vidi, nè intesi Protagora; chè quando venne la prima volta, io era ancora fanciullo [13]. Ma che vo' tu, o Socrate, tutti lodan quest'uomo, e pel parlare sopra tutti lo proclaman sapiente. Or via, che non andiam da lui per trovarlo in casa? È sceso, com'ho sentito dire, da Callia d'Ipponico [14]; ma andiamo.

Ed io a lui: Non per anco, o dolcissimo [15], ch'egli è ancor troppo di buon mattino; ma levatici su, passiam nella corte [16], ed ivi passeggiando, attendiamo che venga giorno. Andiam dunque. Protagora per lo più passa in casa il suo tempo, onde fa cuore, ch'egli è probabile, ve lo troviamo.

Dopo ciò, levatici in piè, andammo a passeggiar per la corte; ed io, mettendo a prova la fermezza d'Ippocrate, mi detti a studiarlo interrogandolo: dimmi, o Ippocrate, i' cominciai, da Protagora or t'accingi ad andare per pagargli del denaro come tua mercede, ma come da chi andrai a lui e per divenire quale tu stesso? a quel modo che se tu ti proponga d'andar dal tuo omonimo Ippocrate da Coo [17], quello della famiglia degli Asclepiadi, per pagargli, a titolo di tua mercede, denaro, ed uno t'interroghi: dimmi, o Ippocrate, tu va' a pagare ad Ippocrate una mercede, ma per qual titolo la paghi tu? che risponderesti?

III.

Capo III.

I' direi, rispose, come a medico.

E se ti pensassi, andando da Policleto l'argivo o da Fidia ateniese, di pagare anco ad essi una tua mercede, ed alcuno ti dimandasse: come a quali tu ti pensi di pagare questo denaro a Policleto ed a Fidia [18], che cosa risponderesti?

Risponderei: come a statuari.

E per divenire tu stesso?

Manifestamente statuario.

E ben sia, ripresi io. Ma ora giungendo tu ed io da Protagora, no' sarem pronti a pagargli per tua mercede sino a che possano arrivare i nostri beni, e così impegnarlo; che se quelli non bastino, daremo la via anche a quel degli amici [19]. Se dunque qualcuno vedendoci cotanto accesi di ciò, ne dimandasse: ditemi, o Socrate e Ippocrate, per qual titolo vi pensate voi di pagar una mercede a Protagora? Che cosa risponderemmo? qual nome n'avremmo a sentir pronunziare per Protagora al modo stesso che statuario per Fidia e poeta per Omero? che udrem di simile per Protagora?

Sofista in vero suol esser chiamato costui, o Socrate, disse.

Com'a sofista dunque, no' andiamo a pagargli mercede?

Certamente.

312. E se alcuno ti dimandasse ancora: ma per divenir mai che cosa tu stesso, va' tu da Protagora?

Ed egli risposemi, facendosi rosso, chè già incominciava a far giorno sì che si potesse vedere: se stanno le cose fin qui discorse, manifestamente per divenire sofista.

E tu, ripres'io allora, non sentirai vergogna, in nome degli dei, di darti, tu stesso, per un sofista a gli Elleni? [20]

A fe' di Giove, o Socrate, se l'ho a dire com'io la penso.

Ma, o Ippocrate, che forse tu pensi, non sia per riuscire a questo la disciplina di Protagora; ma ch'ella abbia ad essere quale quella del grammatista, del citarista e del ginnasta? di queste in fatti ciascuna tu non l'apprendesti a fin d'esercizio e per addivenirne tu stesso maestro, ma sì per tua istruzione, come conviensi a privato e libero uomo [21].

Cotale affatto, risposemi, a me sembra, ch'ella esser debba la disciplina di Protagora.

Sa' tu dunque ora, che cosa tu vada a fare, ovvero lo ignori? diss'io.

Capo IV.

Cioè a dire?

Che tu stai per confidare l'anima tua ad uno, che tu stesso chiami sofista. Che poi sia mai un sofista, meraviglierei bene che tu 'l sapessi. Ed in vero, se tu nol sappia, non sai nemmeno a chi tu confidi l'anima tua; se a qualche cosa di buono o di cattivo [22].

I' mi penso veramente di saperlo, diss'egli.

Di' su dunque, che cosa ti pensi che sia un sofista?

Io veramente, rispose, secondo che suona il nome, credo che tal si sia chi si conosce [23] delle cose che attengono alla sapienza.

Dunque, io ripresi, ciò può dirsi e de' pittori e degli architetti; questi eziandio avendo conoscenza di quello che attiene alla sapienza; se non che dove alcuno ci dimandasse, di che parte della sapienza siano conoscitori i pittori, no' gli risponderemmo, non è vero?, di quella che attiene all'abilità del ritrarre le imagini e altro di simile. Ma se alcuno ci dimandasse la parte della sapienza, onde si conosce il sofista qual è, che cosa avremmo a rispondergli? Di che mai arte è maestro? [24]

Che non potremmo rispondergli, o Socrate, ch'egli è maestro nel fare gli altri abili a parlare?

Forse, i' ripresi, risponderemmo giusto, ma pure non abbastanza; chè noi avremmo ancora da dar risposta a quest'altra dimanda: intorno a che cosa il sofista ne renda abili a parlare; com'appunto il citarista ne fa abili a parlare intorno a ciò in cui ne rende instrutti, intorno al toccar la cetra: non è vero?

Sì.

Ebbene, e il sofista di che ne fa abili a parlare? manifestamente di ciò ond' e' sa.

Naturalmente.

Ma che è ciò mai, onde il sofista si trova ad aver cognizione e si fa maestro?

Per Giove, rispose, ch' i' non so come risponderti.

Capo V. 313.

Ed io seguitando: Che dunque, sa' tu a che fatta perigli va' a porre l'anima? Certo che se tu avessi da affidare a qual-

cuno il corpo, col rischio ch'e' divenisse o fortissimo o infermo, lunga pezza considereresti, se tu lo avessi o no a mettere nelle altrui mani; e chiameresti a consulta amici e famigliari, pensandovi su molti giorni; di ciò invece che tu stimi ben da più del corpo, l'anima tua, dalla quale ogni tua felicità o miseria dipende per lo avvenire, secondo che tu sia stato buono o cattivo, per essa invece tu non hai comunicato il pensier tuo nè col padre, nè col fratello, nè con alcuno di noi amici tuoi, s'egli sia o no da commettere l'anima tua a questo straniero giunto or ora; ma anzi, come tu di', avendone avut' ier sera notizia, tu ne vieni difilato di buon mattino, non già per fare di ciò ragionamento veruno, nè per prender consiglio, se abbigli o no da confidare tutto te stesso; ma già bell' e preparato a spendere tutto il tuo e quel degli amici, quasi già avessi riconosciuto che in tutto è da star con Protagora, che tu ha' detto di non conoscere, nè d'avergli parlato mai, e che chiami sofista, mentre confessi poi d'ignorare che mai il sofista si sia, cui sei per confidare tutto te stesso [25].

Ed egli in risposta: Veramente così pare, ò Socrate, disse, da ciò che tu sei venuto ragionando.

Che dunque, o Ippocrate, sia mai il sofista un mercatante all'ingrosso, od un rivendugliolo delle vittovaglie, di cui l'anima si nutrisce?

A me par veramente qualche cosa di tale: ma di che mai, o Socrate, l'anima s'alimenta?

Di dottrine, diss'io, e guarda bene, o amico, che il sofista, lodando ciò ch'e' vende, non c'inganni, come fan quelli degli alimenti del corpo, sian dessi mercatanti all'ingrosso o al minuto. Questi in fatti delle vittovaglie che portano attorno, non sanno quale sia buona e quale dannosa pel corpo, ma tutte quante le lodano per venderle, nè meglio sel sanno que' che le comprano, se per caso non siano medici o ginnasti [26]. Ugualmente que' che vanno attorno per le città spacciando dottrine all'ingrosso o al minuto a chi le vuol comperare, lodano sempre tutto quello che vendono, e forse alcuni di ciò stesso che vendono, ignorano quel che sia buono o cattivo per l'anima; come allo stesso modo l'ignora chi compra da essi,

se per avventura non sia un qualche medico dell'anima. Se tu dunque così sei abile a distinguere in esse il buono e il cattivo, tu hai ogni sicurezza nel comperar la dottrina, sia da Protagora o da qual altro tu voglia: ma se tu non sia abile a ciò, guarda, o amico dolcissimo, tu non metta a rischio e pericolo ogni tua cosa più cara [27]. Ch'egli è in vero molto più perglioso comperare dottrine, che non cibi pel corpo. I cibi in fatti e le bevande chi l'abbia comperate da chi si sia [28], può porli in altri vasi, e pria di metterseli in corpo, bevendo o mangiando, conservandoli in casa, può dimandare consiglio a chi se ne intende, s'e' n'abbia o no a bere o a mangiare, e in che quantità, e quando; e per ciò in questa compera del nutrimento non è grande il periglio. Le dottrine in vece non si portano a casa, chiuse in un vaso; ma, pagatone il prezzo, egli è necessario che l'animo nostro le accolga, e una volta appresele, e' se ne va o con profitto o con danno. Del resto queste considerazioni avrem da fare anco con uomini più avanzati di noi nell'età; chè noi siamo ancor troppo giovani per risolvere la grave questione. Ora intanto, da che ci siam mossi, andiamo e udremo costui; poscia uditolo, ne comunicheremo anco con altri; ch'e' non v'è là soltanto Protagora, ma anco Ippia Eleo e, mi penso, anco Prodico da Ceo, ed altri molti sapienti [29].

314.

Capo VI.

Così fu deliberato ed andammo: e giunti in sul davanti della porta [30], fermatici in piè, discutevamo d'un argomento, del quale eravamo caduti in discorso lungh'esso il cammino; affinchè dunque e' non restasse a mezzo, ma potessimo entrar dentro dop'averlo condotto a capo, in piè sul davanti della porta, noi ce la discorrevamo insieme, in sino a tanto non ci trovassimo d'accordo; quando ad un tratto, pare, ci udì il portinaio, un eunuco; il quale, rischia, abbia preso in dispetto forse pel gran numero de' sofisti, chi si appresenta alla casa. Come dunque battemmo alla porta, e quegli l'ebbe aperta e ci vide: eh! via, disse, ancora sofisti; non ha tempo il padrone; e subito con ambo le mani chiuse con quanta aveva forza la porta. E noi a batter di nuovo; ma egli, tenendo chiusa la porta, a risponderci: o voi, disse, non avete voi inteso che non ha tempo il padrone? Ma, da ben uomo, i' ripresi, no' non veniam già

da Callia, nè siamo sofisti: su, fa cuore, noi abbiam bisogno di vedere Protagora, ci annunzia a lui. E allora, a gran stento, l'uomo ci aperse la porta [31].

Come fummo entrati, trovammo Protagóra che passeggiava nell'atrio, e d'ambo le parti a' suoi fianchi passeggiavano insieme quinci Callia d'Ipponico e [32] 'l suo fratello uterino Paralo di Pericle [33], e Carmide di Glaucone [34]; e dall'altra mano l'altro de' figli di Pericle Santippo; e Filippide di Filomelo [35] e Antimero Mendeo che ha fama d'essere il migliore de' discepoli di Protagora, e per poi farne esercizio ne segue la disciplina [36]. Di quelli che a questi facevan coda per intenderne i ragionamenti, la maggior parte sembravano stranieri, di que' che Protagora si trae dietro dalle diverse città [37] per le quali passa attraendoli a sè, come Orfeo, con la voce, ed eglino quasi ammaliati vengono dietro alla voce di lui. Erano poi in quella specie di coro [38] alcuni eziandio del paese; ed io mi godeva grandemente in veder con che bel modo studiassero di non esser mai in su' pie' di Protagora, ma quand' ei dava indietro, ed eglino con lui, in molto bell'ordine questi del seguito da una parte e dall'altra gli facevano ala e poscia raccogliendosi insieme come circolarmente, ritornavano sempre a seguitarlo da presso in bellissimo ordine.

Capo VII. *Ed indi scorsi*, direbbe Omero [39], Ippia d'Elea, assiso in un trono, nel colonnato di fronte; intorno a lui sopra sgabelli sedevano Erissimaco d'Acumeno [40], Fedro Mirrinusio [41] e Androne d'Androzione [42]; fra gli stranieri erano poi concittadini di lui ed altri. E' pareva che interrogassero Ippia intorno alla natura e a qualche cosa d'astronomia attenente alle meteore; ed egli assiso sul suo trono [43] spacciava sentenze rispondendo alle interrogazioni di cadauno.

E pur Tantalo i' vidi [44]; ch'ivi era arrivato anco Prodico da Ceo, e si stava in una stanzetta, della quale già prima Ipponico si serviva per dispensa, ma che ora Callia, pel gran concorso di gente scesa alla sua casa, vuotata anco questa, aveva ridotto ad alloggio di forestieri [45]. Ivi Prodico giacea tutt'ora in letto involto in pelli e coperte ben molte come pareva. Presso a lui ne' sedili d'accanto sedevano Pausania [46], quello

da Cerame, ed un giovinetto ancor'affatto fanciullo, com'io credo, di natura eccellente e a vedersi bellissimo. Parmi d'avere inteso ch'e' si chiami Agatone [47], nè meraviglierei fosse il bello di Pausania. Oltre a questo fanciullo ivi trovavansi ambedue gli Adimanti, quel di Cepide e quello di Leucolofo [48] e alcuni altri; di che disputassero, io di fuori non potei intendere, abbenchè avessi vaghezza d'udire Prodico; ch'io lo stimo sapientissimo ed uomo presso che divino; ma per la profondità della voce il rintrono ch'ella facea nella stanza, non lasciava distinguere le parole [49]. 316.

No' eravamo entrati di poco, quando dietro noi giunse Alcibiade, quello che tu dici bello, ed io pure lo credo tale; e insieme Critia di Callescro [50]. Entrati poi che fummo, scambiate poche parole e tutto ciò osservato, ci accostammo a Protagora ed io presi a dire: per te veniamo, o Protagora, io e qui Ippocrate. Capo VIII.

E subito egli: per parlare a me solo od anche alla presenza di tutti gli altri?

Per noi, io ripresi, non monta; giudicherai tu medesimo, dopo che ci abbia udito.

Ed egli: che è dunque mai perchè venite da me?

Ippocrate qui è del paese, figliuolo d'Apollodoro, di grande e ricca famiglia; per l'indole sua pare che ben potrà gareggiare co' suoi coetanei, e mi credo che miri a farsi nome nella città; egli a ciò fa conto riuscire, se possa te frequentare; vedi tu dunque, se meglio ti convenga trattar di ciò tra noi soli o alla presenza degli altri.

Ben tu provvedi, o Socrate, egli mi replicava, a' miei casi. Chè ad uno straniero, il quale va di gran città in gran città, ed ivi persuade al fiore de' giovani d'abbandonare ogni altro convegno, vuoi di famigliari o d'estranei, vuoi di vecchi o di giovani, per andare con lui, a ciò che per la famigliarità sua addivengano migliori, ben è d'uopo andar cauto; chè non sono già poche le invidie che di ciò derivano e le malevolenze e le insidie d'ogni maniera. L'esercizio della sofistica io credo veramente sia antico; ma quegli degli antichi che lo praticarono, per timore della invidia di esso, essersi coperti sotto un

qualche pretesto, quali della poesia, come Omero, Esiodo e Simonide, quali de' misteri e de' vaticini, Orfeo e Museo [51], alcuni altri, credo, anche della ginnastica, quale Icco da Taranto [52] e quegli che ancor vive, sofista non secondo ad alcuno, Erodico da Selimbria, già prima detto il Megarese [53]: prese a pretesto la musica il vostro Agatocle [54], sofista grande, e Pitocleide Ceio [55] ed altri molti. Or tutti costoro, com'io mi penso, spaventati dell'invidia s'ammantarono di queste arti. Ma 317. io con tutti loro non vo in questo d'accordo; chè non credo, abbiano essi conseguito ciò che s'eran proposto, di sfuggire a chi avesse poter negli Stati di ciò per cui ricercato avevano cotali pretesti; ed in fatti il volgo, per dirla tra noi, nulla intende, ma sempre proclama quello che essi suggeriscono. Ora non riuscire a sfuggire a chi sfuggire si propone, ma anzi essere scoperto è grande stoltezza, anco solo a provarvisi, e necessariamente rende gli altri anco più infesti, come che, oltre al resto, e' credono che vi si provi anco un tristo. Io dunque ho preso la via affatto opposta a cotestoro; e apertamente dichiaro di far professione di sofista e d'educar gli altri uomini, stimando esser questa miglior cautela di quella, dir piuttosto quel ch'uno è apertamente, che mettersi in sul niego; ed anco altre considerazioni ho fatto meco medesimo oltre a questa, perchè niente m'abbia, la dio mercè, da incontrare di male per questo dichiararmi apertamente sofista. E omai da che io mi sono nell'arte, son già passati molti anni, e già i' me ne conto addosso di molti, chè non v'è tra voi tutti un solo, di cui, per ragione d'età, io non potessi esser padre [56]. Così dunque a me fia gratissimo, se pur voi lo vogliate, di tutte queste cose fare ragionamento alla presenza di quanti si trovan qua dentro.

Ed io, perciocchè sospettai, volesse egli dar di sè mostra a Prodico e ad Ippia e innanzi a loro farsi bello, che noi venuti fossimo ad ammirarlo: perchè, dissi, non chiamiam noi Prodico ed Ippia e que' che sono con loro, ad ascoltarci?

Ben volentieri, disse Protagora.

Volete voi, disse Callia allora, che qui apprestiamo i sedili, affinchè discutiate sedendo?

Essendo la proposta approvata, tutti lieti d'aver da udire

così sapienti uomini, prendendo da noi stessi sedie e sgabelli, ci andammo a raccogliere da presso ad Ippia, dove le sedie trovavansi. Critia intanto e Alcibiade vennero conducendo seco Prodico che avevano fatto levare dal letto, e quelli che con lui si trovavano [87].

Come fummo tutti seduti, Protagora incominciò. Capo IX.

Or via, Socrate, dinne, or che tutti questi sono presenti, ciò ond'avevi incominciato a parlarmi per cotesto giovine.

Ed io a lui: Protagora, dissi, ripeterò l'esordio di dianzi, il perchè a te ne venimmo. Che qui Ippocrate ha gran desiderio di entrar nella tua disciplina; che cosa dunque sia per venirgliene dal trovarsi con te, e' dice che avrebbe caro a sapere. Questo soltanto è 'l nostro discorso. 318.

E subito Protagora interrompendomi: o giovinotto, questo t'accadrà appunto, se tu meco ti trovi, che 'l giorno che sia stato meco, te ne ritornerai a casa fatto migliore, e il dì appresso ugualmente, e così sempre ogni giorno avanzerai in meglio.

Ed io appena lo ebbi udito: o Protagora, gli risposi, in vero tu non di' la gran cosa mirabile, ma affatto volgare; chè anco tu, nell'età in cui sei, e cotanto sapiente, ove alcuno t'insegni cosa che per ventura tu ignori, addiverresti migliore. Non è già questo: ma a quel modo che, se, mutato d'un subito il suo desiderio, Ippocrate bramasse trovarsi insieme col giovin testè giunto tra noi, Zeussippo d'Eraclea [88], e andato a lui, com'ora da te è venuto, ne udisse ciò stesso che da te ha udito, che cioè frequentandolo diverrà ogni giorno migliore ed avanzerà; fatta a lui la dimanda: ma di' in che potrò divenire migliore ed avanzare, Zeussippo risponderebbegli: nella pittura; e come trovatosi con Ortagora tebano [89] e da lui udito ciò stesso che da te, se dimandassegli in che stando con lui potrà ogni giorno addivenire migliore, e' gli risponderebbe: nel suonare il flauto; così or tu allo istesso modo rispondi al giovine e a me che tel dimando per lui: Ippocrate nostro stando con Protagora, il dì che abbia passato con lui, se n'andrà fatto migliore e così in ciascuno degli altri giorni avanzerà, ma in che cosa, o Protagora, e a rispetto di che?

Protagora sentitomi dir tali cose: tu, riprese, interroghi bene, ed io a chi bene interroga, mi godo a rispondere. Se Ippocrate venga da me, e' non avrà certo il danno che incontrerebbe frequentando ogni altro che si fosse sofista; imperciocchè gli altri pongono a' giovani impedimento, gettandoli contro loro voglia di nuovo in quelle tali discipline, ond' essi si credevano omai liberati, il calcolo, l'astronomia, la geometria e la musica (60); laddove, e qui dette una guardata ad Ippia, se venga da me, non in altro e' verrà instrutto, se non in ciò per cui venga. E tale insegnamento son buoni consigli (61) intorno alle cose domestiche, perch' e' governi eccellentemente casa sua, 319. e poi intorno alla cosa pubblica, sì che poi sia nella città sopra tutti valente nella parola e nell' opera.

Dunque, diss' io a questo punto, tengo io dietro bene al tuo dire? parmi, che tu parli dell' arte della politica e che tu prometta di formare cittadini eccellenti.

Quest' appunto, o Socrate, riprese egli, è la promessa ch' io metto innanzi.

Capo X. La bella disciplina in vero che tu possiedi, diss' io, se pur la possiedi veramente, ch' io non ti parlo in altro modo da quel che penso. I' non credea veramente, che ciò fosse possibile ad insegnare, o Protágora; ma una volta che tu lo dici, non so negarti fede (62). Pure, il perchè mi credessi, che la non potesse tale disciplina insegnarsi, nè da uomini ad uomini esser trasmessa, giusto è ch' io dica. Io con tutti quanti gli Elleni in vero ritengo gli Ateniesi per uomini saggi (63); or io veggo che, quando ci raccogliamo a parlamento, se sia a deliberare sopra qualche cosa edilizia, si chiamano a consigliare intorno alle costruzioni pubbliche gli architetti; se dell' armamento delle navi, gli armatori di navi e così di tutto il resto che credono possa apprendersi ed insegnarsi; che se anzi s' accinga alcuno a dar loro consigli, cui essi non reputino pratico della materia, sia pur bello, ricco e nobilissimo, non l'ascoltan per nulla, ma si danno a ridere e al far tumulto, in sino a che egli sopraffatto non discenda, lasciando a mezzo il discorso a cui s' era accinto, ovvero nol caccino e nol traggano giù per ordine de' pritani gli sciti (64). Così dunque praticano, quante volte si tratti

di cose ch' eglino credano attenere ad un'arte.[65] Ma se sia caso di consultare intorno a qualche punto della pubblica amministrazione, intorno ad esso si leva a dire la sua sentenza l'architetto ed il fabbro, il calzolaio, il mercatante, l'uomo di mare, il ricco e il povero, il nobile e l'ignobile, nè alcuno gli appone a colpa, come negli altri casi, che, non avendone avuto in nessuna parte insegnamento, nè avendo avuto di tale disciplina maestro alcuno, s'accinga poi a dar consigli: ond'è manifesto ch' eglino non credono, la si possa insegnare. Nè creder già che vada di questa maniera soltanto per la cosa pubblica o della città; chè anco nella vita privata i nostri migliori cittadini e più degli altri sapienti, la virtù che posseggono, non valgono a trasmetter negli altri; Pericle in fatti, il padre di questi giovinotti qui, li ha in tutto quello che da' maestri s'apprende, bene e compiutamente instrutti; ma in ciò, ond' egli è sapiente, nè gl'instruisce egli stesso, nè li manda da altri, ma liberi come le greggi d' un dio, van pascendo[66], e' cercano, se mai da sè s'imbattano nella virtù. Che vuoi ancora di più: Clinia il minore fratello lì d'Alcibiade, essendo suo tutore Pericle istesso, per timore che non fosse guasto un bel dì da Alcibiade, lo divise da lui e poselo ad educar da Arifrone[67], ma prima ancor di sei mesi glielo ebbe a rendere, non sapendo che farsene. Ed io potrei dirti lo stesso di altri ben molti che egregi uomini eglino essendo, non riuscirono mai a fare altri migliore, vuoi di loro famiglia, vuoi ad essa estraneo. Io dunque, o Protagora, ciò vedendo, non istimo che la virtù sia da potersi insegnare. Ma quando poi ti sento ragionar in questo modo, i' vacillo, giudicando che tu parli da senno, per ciò ch'io t'ho stima d'uomo in molte cose dottissimo, come che molte tu ne abbia apprese e trovate tu stesso. Se ha' dunque anco più efficace modo di dimostrarci che la virtù può insegnarsi, non lasciarcelo indietro, ma sì cel dimostra.

No, o Socrate, ch'io non vorrò privarvene; ma degg' io, come maggiore a più giovani, farvene dimostrazione esponendovi un mito, ovvero ne tratterò argomentando?

E allora molti di que' che gli sedevan d'intorno, gli replicarono, ne trattasse come piacessegli meglio.

A me, ripres'egli, sembra, v'abbia a riuscir più gradito ch'io un mito vi narri [68].

Capo XI. Fu già tempo ch'erano gli dei, ma non erano le specie mortali. Quando venne il tempo fissato anco al lor nascimento, formaronle nelle viscere della terra [69], terra e fuoco mescendo e quanto insieme con la terra e col fuoco si mesce [70]. Quando poi furono per trarle alla luce, commisero a Prometeo e ad Epimeteo d'adornarle e di distribuire a ciascuna le virtù che fossero convenienti. Ma Epimeteo supplica allora Prometeo, lascigli fare tale distribuzione, chè, quella fatta, e' vedrebbe; e così persuasolo egli i beni comparte, dando a questi la forza senza la velocità; e quelli che debili fossero, dotando della velocità; alcuni poi armò, laddove per altri, dando loro inerme natura, altre forze provvide a loro salvezza; chè formandone or piccioletti i corpi, die' loro o di levarsi a volo o di ritrarsi ne' propri abitacoli sotterra; or all'incontro di smisurate forme vestendoli, con esse medesime procurò ad altri salvezza.

321. E così studiando a tutti uguagliare e' distribuiva i beni del cielo. Ma in così fare massimamente poneva cura, che niuna specie non avesse da venir meno; e avendo omai provveduto a camparle da' reciproci scempi, pensò dar loro modo di reggere anco all'intemperie delle stagioni, rivestendone alcune di folti velli e di dure cuoia [71], riparo contro il freddo e difesa dal caldo, e insieme, quando movessero a' loro covili, lor propria e naturale coperta; e sotto ai piè alcune premunì d'artigli, altre d'unghie e di durissima pelle callosa [72]. In appresso diversamente distribuì pure la nutrizione: ad alcune specie l'erba de' campi, ad altre i frutti degli alberi, e radici ad altre. Ve n'ebbe poi ancora, alle quali concesse di pascersi d'altri animali; e allora e' le fece scarsamente feconde nel generare, e in vece gli animali che da quelle altre specie consumati fossero, fecondissimi, provvedendo così alla conservazione di loro specie. Epimeteo pertanto, come quegli che non era affatto saggio di mente, non s'accorse che in queste cotali specie spese aveva omai tutte le facoltà onde potesse disporre; e ancor sprovveduto restavagli il genere umano, non sapendo che farsi. In quella ch'e' si stava dubbioso, a lui venne Prome-

teo [73] per vedere la distribuzione ch'egli avesse fatto de' beni; e tutte le altre specie degli animali e' vide diligentemente provvedute di tutto, colà dove l'uomo era nudo [74], senza calzari, senza copertura di sorta ed inerme: e già s'appressava il giorno stabilito in che doveva anco l'uomo venir di sotterra alla luce. In gran pensiero essendo adunque Prometeo, qual mai salvezza potrebbe trovarsi per l'uomo, e' fura in un col fuoco l'artifiziosa sapienza d'Efesto e d'Atena [75], chè senza 'l fuoco non saria stato possibile nè trovarla, nè averne profitto [76]; e così provvide anco al dono per gli uomini. E di questo modo ebbesi l'uomo la sapienza per la vita, ma non già la civile; chè questa sta appresso a Giove, nè a Prometeo era concesso d'ascender sino all'acropoli alla magione di Giove, ove terribili eran di Giove le guardie: [77] ma invece nella comune abitazione d'Atena e d'Efesto, ove s'avevano la loro officina, egli entrò di nascosto e, furatane l'ignea arte d'Efesto e l'altra speciale ad Atena [78], le diè all'uomo, onde a lui venne facoltà e agevolezza di vivere; ma in appresso Prometeo, come si narra, [79] ebbe a scontar la pena del furto. 322.

Capo XII. Come l'uomo così si trovò a parte della sorte divina, egli solo da prima, tra gli animali tutti, gli dei riconobbe, e die' mano ad innalzare altari e statue a gli dei; poi subito con bell'arte distinse i suoni e i vocaboli, e case e vestimenta e calzari e coperture e de' frutti della terra di nutrirsi inventò [80]. E così apparecchiati alla vita da prima gli uomini sparpagliatamente abitavano, nè ancora esistevano le città. Cadevano dunque gli uomini vittime delle fiere, per ciò ch'eglino erano in ogni parte d'esse più debili, e le arti messe ad atto da loro erano bastevoli a sostentare la vita, manchevoli per combatter la guerra contro le fiere; imperciocchè e' non possedevano ancora l'arte della politica, onde l'arte di guerra è una parte. Cercarono dunque d'accogliersi insieme e d'avere salvezza fondando città. Ma quando furono insieme, si facevano ingiuria l'un l'altro, come che non possedessero ancora l'arte civile, e così di bel nuovo s'andavano disperdendo e distruggendo. Giove allora timoroso per la nostra specie, non andasse affatto perduta, inviò Ermete a portare tra gli uomini

pudore e giustizia [81] che fossero ornamento delle città e legami scambievoli di benevolenza [82]. Ed Ermete dimandò a Giove, com'avrebbe a distribuire la giustizia e 'l pudore tra gli uomini: li distribuirò io forse come sono tra gli uomini distribuite le arti? Queste poi così sono spartite: un che sia medico, basta per molti che non lo sono, e così pur gli altri esercenti d'un'arte: anco la giustizia dunque e 'l pudore i' l'ho così da introdurre tra gli uomini, o n'ho a tutti a far parte? A tutti, replicò Giove, e tutti ne abbiano. Chè le città esistere non potrebbono, ove d'esse virtù sol pochi partecipassero, come accade delle altre; e ferma eziandio questa legge in mio nome: che chi la giustizia e 'l pudore non valga in sè stesso ad accogliere, sia messo a morte, come morbo che la città ammorba [83].

Indi è, o Socrate, e per questa cagione che tutti gli altri popoli ed eziandio gli Ateniesi, quando versi la discussione intorno a cose relative all'arte del fabbricare o ad altra qualunque arte, a pochi stimano sia concesso di dare consigli, e se alcuno s'appresenti che di que' pochi non sia, non lo tollerano come tu hai detto; e in vero con buona ragione, i' mi penso: ma quand'invece vengano a consulta di cosa che attenga 323. alla virtù politica, la quale tutta su la giustizia e la prudenza versa, ragionevolmente accettano ogni uomo, per ciò che sia proprio di cadauno partecipare di queste virtù, o che se no, non potrebbono essere le città. Eccoti, o Socrate, la ragione del fatto, a cui tu accennavi.

E affinchè tu non creda ch'io t'inganni, dicendo estimare di fatto gli uomini tutti, che partecipi ciascheduno d'essi della giustizia e d'ogni altra virtù civile, eccoti anc'un altro argomento. E di fatto in tutte le arti, come tu di', se alcuno dicasi abile o a suonare il flauto od in altra qualunque, e poi nol sia veramente, o gli danno il giambo o gli fanno rimprovero, e i suoi poi lo ammoniscono quasi di mente non sana; ma quanto alla giustizia all'incontro e ad ogni altra virtù politica, se anco conoscano che uno sia ingiusto, ed egli di per sè venga a dire la verità al cospetto di molti, ciò che in altro caso chiamerebber sapienza, di dire la verità, in questo in

vece la chiamano follia, sostenendo aver tutti da comparir giusti, sieno o no tali, e chi non s'infinga tale, esser matto: quasi che sia supremamente necessario, non v'abbia chi in qualche modo non partecipi d'essa, pena l'essere sbandito di fra gli uomini.

Che dunque, quanto a questa virtù, gli Ateniesi accettino a consigliere, con buona ragione, ognuno che lor si faccia innanzi, per ciò che stimano, che d'essa ognuno partecipi, io te l'ho dimostrato: ma che poi non la ritengano nè innata, nè spontanea nell'uomo, ma tale che la s'insegni e per via di diligente ricerca la si consegua da chi la arrivi a possederla, mi studierò ora, seguitando[84], di dimostrarti. Chè de' mali, che gli uni gli altri giudicano gli uomini aver da natura o da mala fortuna, niuno è che faccia rimproveri o ammonimenti a chi ne sia incolto, nè che diagli precetti in proposito ovver punizioni, perchè tali non siano quali essi sono, sì bene compatimento tributano; chi in fatti saria stolto a segno da mettersi a farlo a chi sia deforme, debile e mingherlino? Or questo è, com'i' credo, per ciò ch'e' sanno, che cotali difetti e i pregi loro contrari da natura e fortuna vengono a gli uomini. Ma pe' beni in vece che dalla diligenza, dallo esercizio e dall'ammaestramento credono a gli uomini provenire, ov'alcuno non li abbia, ma in loro vece abbiasi i danni corrispondenti, per questi sì si sdegnano e puniscono ed ammoniscono. Sono di questo numero la ingiustizia, la empietà, e, in complesso, tutto ciò che sia contro alla virtù civile. In questo caso sì che ognuno prende altrui in ira e ne lo rimprovera, per ciò che si acquistino tali virtù con la diligenza e la buona disciplina. Che se anco tu voglia, o Socrate, considerare la punizione della ingiustizia che cosa ella in sè medesima ne significhi[85], anco di qui apprenderai, come veramente gli uomini giudichino la virtù essere da procurarcela. Niuno in fatti punisce chi gli abbia fatto ingiuria, avendo 'l pensiero o a cagione della fattagli ingiuria, se e' non sia quasi una bestia irragionevole che si prenda vendetta; ma chi si metta a punire altrui secondo ragione, non già della ingiuria omai fattagli si prende vendetta, ch'e' non potrebbe far mai che ciò che è stato, non fosse, ma

Capo XIII.

324

sì in vista del futuro[86], affinchè nè cada quel tale medesimo un'altra volta nella ingiustizia, nè altri che lui abbia veduto punito; ora chi la pensi così, ritiene che la virtù la s'insegni, in quanto e' punisce ad emendazione. Or guarda che siffatto concetto si hanno tutti quanti infliggono punizioni vuoi in privato, vuoi in pubblico: o sodisfazione si prendono e punizione infliggono gli altri uomini tutti a chi reputano, abbia commesso ingiustizia; nè già diversamente gli Ateniesi tuoi concittadini, ond'eglino pure son di coloro che ritengono la virtù s'apprenda e s'insegni. Come dunque ragionevolmente i concittadini tuoi accettino e il fabro ferraio e il calzolaio a dare consigli intorno a gli atti politici, e com'essi ritengano che la virtù e s'apprenda e s'insegni, bastevolmente, come a me pare, t'è stato, o Socrate, messo in aperto.

Capo XIV. Se non che[87] resta ancora uno de' dubbi che tu hai affacciato, in proposito degli uomini da bene, perchè cioè gli uomini valenti ammaestrino i figli loro in tutto ciò che da' maestri s'insegna, e ne li rendano instrutti, ma quanto alla virtù ond'eglino hanno lode i padri, per nulla non li fanno avanzare. Quanto a ciò, Socrate mio, non ti narrerò già un mito, ma ti farò dritto un ragionamento. Pon mente in fatti: v'ha egli o no un qualche principio, ond'è mestieri partecipi ciascun cittadino, se pur v'ha da essere città? che così, vedi, il tuo dubbio risolvesi, e non in altro modo possibile. Or se v'ha, non 325. è già l'arte dello architettare, nè quella del fabro ferraio o del vasaio, ma sì la giustizia, la prudenza e l'esser pio o complessivamente tutto ciò ch'io proclamo virtù dell'uomo. S'ella è questa, ond'è mestieri che tutti partecipino, e ciascuno con essa dia opera a ciò che voglia od apprendere o fare, e senza di essa non mai; e chi non ne sia a parte, mestieri è che l'apprenda o ne soffra il gastigo, sia pur desso fanciullo, od uomo o donna, insino a che non addivenga migliore per la correzione; ovvero dove nè allo ammaestramento, nè alla punizione dia ascolto, s'ha come incurabile dalla città a discacciare o da mettere a morte; se la cosa, i' dico, è così, ed è appunto per natura che gli uomini valenti, in tutto 'l resto ammaestrando i figli loro, in essa sola non li ammaestrino, considera com'e-

glino siano uomini valenti nel più stupendo modo [88]. Ch' eglino di fatto ritengano, la si possa insegnare vuoi in privato, vuoi in pubblico, i' te l' ho dimostrato. Mentre adunque con la disciplina e con la diligenza si può conseguir la virtù, in tutto 'l resto eglino ammaestrano i figli loro, pur non essendo minacciata la pena di morte contro a chi quella ignori; colà dove essendo la morte e gli esigli le pene minacciate contro a' figli loro, se non abbiano appreso la virtù e non abbiano fatto la disciplina di essa, ed oltre alla morte le confische, e, per tutto dire in una sola parola, i rovesci delle famiglie [89], pur in essa e' non li ammaestrano, nè vi pongono ogni lor cura? Ben saria mestieri di crederlo, o Socrate.

Capo XV.

Dalla tenera infanzia incominciando in sino a che vivono, pur li ammaestrano e li ammoniscono, che non appena il fanciullo intende il linguaggio, e la nutrice e la madre e il pedagogo e 'l padre medesimo con ogni lor possa a ciò mirano, che 'l fanciullo riesca quanto migliore, da ogni atto e discorso prendendo occasione di ammaestrarlo e di dimostrargli, che questo è giusto e quello ingiusto, questo onesto e disonesto quello, pio questo atto, empio quello, e fa questo, quello non fare; e così sempre; se di buon animo dia ascolto il fanciullo: altrimenti come legno storto e piegato e' lo raddrizzano con minacce e percosse. In appresso, confidandolo a' maestri, molto più ad essi raccomandano di curare il buon costume de' figli loro, che non l' ammaestrarli nel leggere o nel toccare la cetra; e ben se ne prendono pensiero i maestri, e quand' eglino conoscono le lettere e possono intendere, come già prima il linguaggio parlato, lo scritto, mettono loro dinanzi, su' banchi delle scuole, i canti de' buoni poeti da leggere costringendoli ad impararseli [90]; e in essi son pure ammonimenti molti, e narrazioni molte e lodi ed encomi di egregi antichi, affinchè, spinto dall' emulazione, il garzoncello li imiti e faccia ogni possa per assomigliarli. E d' altra parte i citaristi, per altri consimili mezzi, l' informano alla moderazione prendendo cura che i giovani non commettan peccata [91]. Inoltre, dopo averli ammaestrati a toccare la cetra, insegnano loro le canzoni d' altri buoni poeti melici [92], riducendole per la cetra e adattandole

326.

a' ritmi e all'armonia [93] meglio atta a temperare le anime de' fanciulli, affinchè acquistandosi la giusta misura e la soave intonazione dello spirito, meglio composti l'animo, addivengano atti e a parlare e ad operare: tutta in fatti la vita dell'uomo vuol esser governata da una giusta misura e da bella armonia. In appresso pertanto mandano i figli dal ginnasta affinchè, fatti migliori per lo esercizio i corpi, li abbiano pronti ministri alla mente sana, nè per la debolezza del corpo siano astretti a paventare nelle battaglie e in altri incontri [94]. Così fanno i meglio potenti, e meglio possono quelli che sono più ricchi; ora i figli di cotestoro, cominciando per tempissimo a frequentare le scuole sin dalla più tenera età, quanto più tardi poi le abbandonano. Quando poi escono di sotto i maestri, la città alla sua volta obbligali ad imparare le leggi e, come sieno il loro esemplare, a condurre conformemente ad esse la vita, affinchè nulla facciano di loro talento; ma appunto come i grammatisti a' fanciulli che non san scrivere, disegnando con lo stilo le lettere, passato ad essi il libretto, li costringono a scrivere secondo la guida delle lettere da essi segnata [95]; così pur la città avendo, come a dir, disegnate le leggi, già da onesti ed antichi legislatori primamente trovate, ad esse impone di conformarsi, e magistrati e cittadini, e chi vada fuori di esse, punisce: e cotal punizione sì da voi, come in molti altri luoghi, essendo un'ammenda conforme giustizia, ha nome d'emendazione [96]. Or cotante cure spendendosi, e da' privati e dal comune per la virtù, meravigli tuttavia, o Socrate, e ancor resti dubbioso, se si possa o no insegnar la virtù? Certo che molto maggiori meraviglie sarebbe da fare, s'ella non si potesse insegnare.

Capo XVI. Ond'è dunque che di buoni padri molto spesso nascono figliuoli cattivi? Or anco questo apprendi: ch'e' non deve di certo farti meravigliare, ove le cose sopra dette sien vere, ch'io affermi, che se la città voglia serbarsi salva, niuno v'ha che 327. non debba praticar la virtù. Che se veramente è così, com'io dico, e sicurissimamente è così, prendi a considerare quale tu voglia delle facoltà o delle dottrine a tua scelta. Se, per esempio, non vi potesse esser città, ove tutti non fossimo sonatori

di flauto, secondo la propria facoltà di ciascuno, e l'uno all'altro questa arte insegnasse in privato ed in pubblico, facendo anco rimprovero a chi bene non la esercitasse; e dove nessuno facesse d'essa secreto, com'ora non lo fa alcuno quanto alla giustizia e alle cose legittime, nè per suo profitto se la tenesse nascosa, come si pratica per ogni altra industria; ci giova in fatti, cred'io, reciprocamente la giustizia e la virtù di ciascuno, ond'è che ognuno di buona voglia la manifesta altrui e gl'insegna ciò che è giusto e legittimo; se così dunque anco nell'arte del sonare il flauto no' avessimo cotale ardore e cotanta liberalità d'insegnarcelo scambievolmente, credi tu, disse (97), o Socrate, che per questo i figli de' buoni sonatori, migliori sonatori di flauto addiverrebbero, ovvero quelli de' meno buoni? I' mi penso in vero che no; ma cui fosse toccato un figliuolo ben naturato per questa arte, questi verrebbe in buon nome, e cui un figlio non nato per essa, all'incontro; e spesse fiate da un buon sonatore ne procederebbe uno cattivo, ed anco spesse fiate d'un cattivo un buono; abbenchè tuttavia costoro tutti sarebbono buoni sonatori di flauto a fronte di chi nulla sappia dell'arte di suonare il flauto, nè abbia mai neppur sentito parlarne. Or fa lo stesso giudicio anco pel presente caso: l'uomo che a te pare il più ingiusto di quanti crebbero sotto 'l beneficio delle leggi e della convivenza umana, ritieni bene esser giusto e praticar la giustizia, se abbiasi a giudicare a fronte di quelli che non hanno nè educazione, nè tribunali, nè leggi, nè verun'altra necessità che affatto li astringa a prendersi cura delle virtù, ma sieno di que' selvaggi che un anno fa ci diè a conoscere Ferecrate (98) il poeta, nel Leneo (99). Certo che, se tu ti trovassi tra uomini cotali, quali erano in quel coro, gli odiatori dell'uman genere, imbattendoti in Euribato ed in Frinonda (100), ben accetti li avresti, e con desiderio rimpiangeresti la malvagità degli uomini di qui. Dopo ciò, o Socrate, riusciresti in ver fastidioso, se ti facessi a dirmi, che, mentre tutti sono maestri della virtù, per quanto può ciascheduno, pur non v'ha un solo che a te apparisca tale: e' sarebbe in fatti come se tu ricercassi chi sia 'l maestro del parlar greco, che nemmen uno ti potria parer tale (101). Nè già diversamente, se tu ti diman- 328.

dassi, chi esser possa il maestro de' figli de' nostri operai in quella tale arte che vanno apprendendo dal padre, secondo che il padre e i compagni d'arte a lui amici son abili, e ancora chi questi abbia ammaestrato; i' mi penso, o Socrate, che quanto a questi cotali non ti sarebbe facile di trovarne i maestri; ma facilissimo invece quanto agl'inabili. Ora egli è lo stesso caso, e per la virtù e per ogni altra cosa. Ma ben in vero è da chiamarci contenti, se v'abbian taluni tra noi, i quali gli altri avanzino nel profittare in virtù. E di questi cotali i' mi credo esser uno; e di potere, a differenza degli altri, giovare altrui, perchè onesto e da bene addivenga, condegnamente alla mercede ch'esigo ed anco di più, come pur sembra a chi si mette nella mia disciplina [104]. Per ciò anco quanto alla mercede io tengo questa pratica: quand'uno, cioè, è stato da me instruito, se piacciagli, paga il denaro ch'io esigo: o altrimenti, entrato in un tempio e preso giuramento, di quanto e' dica meritevoli i miei ammaestramenti, altrettanto denaro deposita.

Così dunque, seguitò egli, o Socrate, e per un mito e con un ragionamento filato i' t'ho fatto dimostrazione, che la virtù può insegnarsi; e tale la ritengono pur gli Ateniesi; e che non è affatto da meravigliare, se da buoni padri procedano figliuoli cattivi, e buoni all'incontro da padri cattivi; come in vero i figliuoli di Policleto [105], coetanei qui a Paralo ed a Santippo, sono un bel nulla a comparazione del padre, e così d'altri figli d'artisti. Nè varrebbe farne loro rimprovero, essendo pur da sperare da essi, ch'eglino sono ancor giovani.

Capo XVII. Dette cotante e cotali cose, Protagora pose fine al discorso; ed io, come fossi stato per sì lungo tempo dal suo dire molcito, teneva tuttavia fisi in esso gli sguardi, quasi egli avesse ancora a discorrere, bramoso di non perder parola: ma come mi accorsi che di fatto egli aveva cessato, a gran pena, come tornando in me stesso, voltomi ad Ippocrate: quante grazie i' ti debbo, gli dissi, o figlio d'Apollodoro, d'avermi confortato a venire: ch'io fo 'l massimo conto d'avere inteso ciò che da Protagora ho inteso. Pel passato i' non credeva da vero fosse effetto della diligenza umana, se i buoni, buoni riescono: ma ora i' me ne son persuaso. Se non che mi resta un pic-

colissimo dubbio, che a Protagora sarà facile di schiarire dopo che quelle tante cose ne ha insegnato. Che se intorno a questi stessi subbietti un si trovasse a trattare con taluno degli oratori politici, forse simiglianti discorsi avria pure da intendere, da Pericle, o da qualunque altro di coloro che sono abili a ciò: ma quando poi facesse una qualche interrogazione, come appunto i libri non hanno modo di darci risposta (104), nemmen costoro saprebbon che dire; laddove, se la interrogazione sopra qualcuna delle cose dette per poco versasse, come il ferro percosso manda un acuto e lungo rintrono in sino a che non sia tolto in mano, così anco gli oratori per una dimanda brevissima ti sciorinano un lungo (105) discorso. Ma il nostro Protagora, com'è abile a fare lunghi e be' ragionamenti, o or ora ne l'ha dimostrato, pur anco, interrogato, abile è a rispondere per le brevi; e, lui interrogando, ad attendere e dichiarar la risposta avuta, il che in vero è di ben pochi. Or dunque, o Protagora, io ho mestieri d'un piccolo schiarimento (106) per aver tutto bene in mente, ove tu mi risponda. Tu ha' detto potersi insegnar la virtù; ed io, se ad altro uomo mai presterei fede, a te massimamente la presto; ma quello che nel tuo dire massimamente mi destò meraviglia, pregoti, mi voglia schiarire: che tu ha' detto, come Giove mandasse a gli uomini la giustizia e il pudore, e più volte, ne' tuoi discorsi, la giustizia, la pietà e l'assennatezza erano complessivamente denominate come fossero una sola e medesima cosa, la virtù. Or dunque compiaciti di scendere a ragionare meco molto sottilmente intorno a questi punti: se la virtù sia veramente una qualche cosa, e se d'essa sian parti la giustizia, l'assennatezza e la pietà, o se anzi non sieno essi nomi d'una sola e medesima cosa. Questo è che ho tuttavia brama d'intendere. 329.

Egli è ben facile, replicò, di risponderti, o Socrate, ch'elleno sono parti d'una sola virtù quelle, di cui m'hai dimandato. Capo XVIII.

E che forse, i' ripresi, ne son elleno parti a quel modo che le parti del volto, la bocca, il naso, gli occhi e le orecchie, od anzi come le particelle dell'oro, che le une in nulla non

differiscono dall'altre, nè in tra loro, nè poi dal tutto, se non pel volume maggiore o minore? [107]

No, o Socrate, ma a quel modo, parmi, che stanno le parti del volto a rispetto del tutto.

E gli uomini, continuava io, partecipano forse di queste parti delle virtù, chi d'una e chi d'un'altra, ovvero è necessità che chi una ne accolga, tutte quante le accolga?

No affatto, rispose, chè molti son valorosi, ma ingiusti e 330. inversamente giusti, ma non sapienti.

Son elleno dunque parti della virtù per questo, i' soggiunsi, la sapienza e il valore?

Certissimamente, risposemi, e massima di tutte queste parti è la sapienza.

Ed io: cadauna poi d'esse parti è ella diversa dall'altra?

Certo.

E ciascuna ha forse una propria virtù, com'accade delle parti del volto? l'occhio non è in fatti uguale alle orecchie, nè ha la virtù stessa di quelle: nè veruna parte ad altra assomiglia, vuoi nella sua propria virtù, vuoi nel resto; or dunque, è egli forse così anco delle varie parti della virtù, che l'una non sia l'altra, nè per la facoltà sua propria, nè pel resto? par certo debba esser così, se pur quadra all'esempio.

Ma appunto così è veramente, o Socrate, egli rispose.

E allora io a lui: non avvi dunque altra parte veruna della virtù che sia quale la scienza, o qual la giustizia, quale il valore, l'assennatezza, la pietà.

No, diss'egli.

Or dunque, ripresi io, mettiamoci insieme a considerarle ad una ad una che sieno: e incominciamo così: la giustizia è ella una qualche cosa o no? a me pare che sì; e a te?

Certo, a me pure, rispose.

Che cosa è ella dunque? Se qualcuno ne venisse dicendo a me e a te: o voi, Protagora e Socrate, ditemi un po': quel tal che, da voi or ora chiamato giustizia, è egli in sè stesso [108] giusto od ingiusto? veramente io gli risponderei ch'esso è giusto: e tu che voto daresti, quello stesso che io od altro?

L'istesso, rispose.

La giustizia dunque ell'è una cosa medesima che l'esser giusto; i' darèi per risposta a chi m'avesse interrogato. Tu pure?

Certo anch' io.

Se poi, seguitando, ci domandasse: e non dite voi fors' anco che v'ha una santità? Lo accorderemmo, non è vero?

Ed anco in ciò acconsentì.

E questa vo' la dite di natura tale che sia empia o pia? Veramente a tale dimanda, diss'io, monterei in isdegno: e gli direi: parla meglio, galantuomo; chè nulla mai potrebb' esser pio, se pia non fosse la stessa pietà. E tu non gli daresti la stessa risposta?

Affatto la stessa, rispose.

Capo XIX.

E s'egli dopo ciò continuasse ad interrogarci ancora: che mai dunque dicevate voi poco innanzi? forse ch'io non vi ho bene inteso? parvemi diceste, le varie parti della virtù così stare in tra loro che l'una non sia mai qual è l'altra. Io gli risponderei: quanto a tutto il resto, tu ha' perfettamente inteso: ma se tu credi ch'io abbia ciò detto, tu frantendesti. Ch' egli era il nostro Protagora, il quale dava di queste risposte; io allora interrogava. E s'egli dopo ciò ti dicesse: o Protagora, dice egli il vero qui Socrate, se' tu veramente che dici, non essere l'una parte della virtù qual è l'altra? è egli veramente tua la sentenza? che cosa risponderesti tu a cotestui?

331.

Di necessità, o Socrate, ch' i' dovrei confessare.

E allora, o Protagora, dove noi assentissimo, come potremmo dargli risposta, quand' egli insistesse nell' interrogarci: dunque, e' direbbe, la pietà non è tale che sia giusta; nè tal la giustizia che sia pia; ma all'incontro tale che non sia santa e tal la pietà che non sia giusta; che anzi ingiusta questa e quella empia? Che cosa risponderemmo a costui? io veramente per mia parte gli direi, la giustizia esser santa e la santità esser giusta: ed anco per te veramente, se tu 'l consentissi, i' darei questa stessa risposta, che la giustizia alla santità è identica o quanto mai similissima e sopra tutto poi, che la giustizia è qual la pietà e la pietà quale è la giustizia. Ma tu, pon mente, se non dovessi vietarmi di rispondere a tuo nome, o se a te pure sembri così.

Veramente, o Socrate, la non mi pare, diss'egli, questione così semplice, da potersi subito alla bella prima concedere, che la giustizia sia un che di santo o la pietà un che di giusto, chè ben mi sembra, v'abbia un qualche divario. Ma già, dice, che monta ciò? Se vuoi, stia pure per noi che la giustizia sia qualche cosa di santo e qualche cosa di giusto la pietà....

Quanto a me, no, diss'io; ch'io non ho mestieri, si dimandi ragione a questo *se vuoi* o *se ti sembra*, ma sì a me ed a te; e appunto io dico *a me* e *a te* giudicando che 'l ragionamento possa benissimo procedere tra me e te, se sia tolto di mezzo quel *se* (109).

Or bene, diss'egli, la giustizia in qualche cosa attiene alla pietà; com'infatti ogni qualunque cosa ad un'altra qualunque per un qualche lato attiene; il bianco infatti per una qualche parte attiene al nero, il duro al molle e ugualmente di tutto il resto, ancorchè sembri che si tratti di contrari; ed eziandio quelle che poco fa dicevamo avere facoltà diversa, nè l'una essere l'altra, le parti cioè del volto, per qualche rispetto l'una all'altra attiene e l'una è qual è l'altra. Il perchè, di questo modo, tu potresti eziandio obbiettare a tua posta ch'elleno siano tutte simiglianti in tra loro. Se non che tutte le cose, che abbiano una qualche attinenza, giusto non è di chiamarle simili, nè oppostamente dissimili quelle che in un qualche punto si diversifichino, ancorchè esso punto sia picciolissimo (110).

Meravigliato, io allora dissi a costui: che forse ciò che è santo, sta a ciò che è giusto per modo, che v'abbia in fra loro una qualche piccola simiglianza?

332. Non è già questo, diss'egli, e nemmeno come par che tu intenda.

Or bene dunque, poichè questo argomento sembrami, ti riesca molesto, lasciamolo andare e quest'altra delle cose che hai detto, torremo in esame.

Capo XX. Insania chiami tu una qualche cosa?

Certo.

Ad essa non è affatto contraria la sapienza?

Parmi, rispose.

Or bene: quando gli uomini operino rettamente e secondo

che loro giova, ti par egli forse che così operando e' sian saggi, ovvero il contrario?

Ch'e' sien saggi, e' rispose.

E' son dunque per l'assennatezza assennati?

Per forza.

Ma quelli che, non operando dirittamente, dissennatamente operano, non danno dunque prova di saggezza, così operando?

Ben parmi, rispose.

Operare dissennatamente è dunque il contrario dell'operare con senno.

Assentì.

Le azioni dissennate son dunque frutto d'insania, e quelle assennate sono con prudenza condotte?

Ed egli annuiva.

Che forse se alcuno atto si faccia con forza, è fatto fortemente, e se facciasi con debolezza, debilmente?

Assentiva.

E se con celerità, celermente, e con lentezza, lentamente?

Annuiva.

E se un qualche atto si faccia sempre allo stesso modo, è dal medesimo agente fatto; se invece in modo contrario, da un contrario agente?

Ed anco a questo assentiva.

Orsù via, diss'io ad un tratto, v'ha egli qualche cosa di bello?

E lo concesse.

Ad esso v'ha altro contrario oltre il brutto?

No.

E che più: v'ha il buono?

Sì.

E ad esso è altro contrario oltre il male?

Non v'è.

Ed ancóra: nella voce è l'acuto?

Sì.

E ad esso non è altro contrario se non il forte?

No, disse.

Dunque, diss'io, a cadaun contrario un solo contrario è contrapposto e non molti.

Ed egli anco a questo assentiva.

Or dunque, via, i' ripresi, riassumiamo i punti, ne' quali ci siam trovati d'accordo: no' siamo stati d'accordo, che ad una cosa un solo contrario è contrapposto e non più.

D'accordo.

Che ciò che contrariamente è fatto, da diverso agente è fatto?

Sì.

Siamo stati d'accordo, che contrariamente sia fatto, ciò che dissennatamente è fatto, da ciò che è fatto con senno?

Sì.

E ciò che assennatamente è fatto, esser fatto dal buon senno, ciò che dissennatamente invece dalla insania?

Ed egli approvava.

Che forse se una cosa è fatta contrariamente, sarà ella fatta da contrario agente?

Sì.

E allora da una parte è agente l'assennatezza e dall'altra la insania?

Certo.

L'una contrariamente all'altra?

Affatto.

Dunque opposti contrari?

Sì.

L'insania è dunque il contrario dell'assennatezza?

Ben sembra.

Ma rammentati che già ne' nostri discorsi ci siam trovati d'accordo in ciò, che il contrario della sapienza sia la insania.

Ed ei lo ammetteva.

Ed anco che un solo contrario ad un altro è contrapposto.

E questo affermo pur io.

333. Allora dunque, o Protagora, di quale de' due ragionamenti avrem noi a tener conto? che cioè ad una cosa un solo contrario è contrapposto, ovvero dell'altro ragionamento, pel quale

si stabiliva, la sapienza essere altra cosa dalla saggezza, mentre pur ambidue sono parti della virtù, ed oltre all'essere in fra loro diverse, eziandio esser dissimili, e per loro stesse e per le lor facoltà, come appunto sono le parti del volto? quale dunque di questi due ragionamenti avrem noi a lasciar andare? certo che amendue non sono stati condotti a buona regola di musica, perciocchè nè armonizzano, nè vanno tra loro d'accordo (111). Nè mai infatti potrebbono essi armonizzare, da che ad una data cosa è necessario si contrapponga un solo contrario e non già più d'uno; laddove ora alla sola insania n'appaiono contrapposte e la sapienza e l'assennatezza. Così è, non è vero, diss'io, o Protagora, e non altramente?

Benchè molto a suo mal in cuore e' ne convenne.

Ma che forse sieno una cosa sola la sapienza e l'assennatezza? già poc'anzi ci parvero quasi una stessa cosa la giustizia e la pietà. Orsù via, io continuava, o Protagora, non ci stanchiamo, ma prendiamo in esame anco il resto. Ti pare egli che alcun uomo ingiusto sia saggio nell'atto che fa ingiustizia?

I' avrei vergogna a concedertelo, o Socrate, abbenchè molti in vero l'affermino.

Dovrò io dunque ad essi od a te, dimandai io, dirigere il mio discorso?

Se così ti piace, rispose egli, combatti anzi tutto questa volgare asserzione.

Ma a me non cale di ciò, sol che tu mi risponda, se dunque tu pure sia o no di questa sentenza. Ch'io massimamente la ragione ricerco, benchè poi qualche volta m'accada d'esaminare eziandio e ciò ch'io dimando e ciò che mi è dato in risposta.

Capo XXI.

E qui Protagora si dava in su le prime a fare il ritroso, scusandosi che l'argomento fosse a trattar malagevole; in seguito tuttavia s'acconciò a darmi risposta. Or via, io incominciai, sino dal bel principio rispondimi: ti par egli che gli uomini, facendo ingiustizia, sien saggi?

E ben sia, rispose.

Ed essere saggio di' tu che sia pensar bene?

Sì.

E pensar bene è egli ben consultarsi quanto al commettere ingiustizia?

E sia, rispose.

Consultarsi, non è vero, io ripresi, se, mancando alla giustizia, facciano buona o cattiva azione.

Cioè, se faccian bene.

Tu di' dunque esservi qualche bene.

Ma certo.

Che forse, io ripresi, quello è bene, che è utile a gli uomini?

Per Giove, anco quello che non sia utile ad alcuno degli uomini, pur sempre io lo chiamo bene.

E già parevami, che Protagora fosse per adirarsi e in lotta seco medesimo, e si mettesse bell'e in ordine per rispondermi [112]; com'io di questo suo stato m'accorsi, con circospezione lo presi ad interrogare pian piano. Parli tu forse, diss'io, o Prota- 334. gora, delle cose che non danno a veruno degli uomini utilità, ovver di quelle che non hanno affatto utilità in loro stesse? e pur queste a te sembrano bene?

No da vero, rispose: ma io veggo molte cose all'uomo non utili, e cibi e bevande e farmachi ed altre innumerevoli; ed altre pur utili; alcune che non servono a gli uomini, ma a' cavalli; ed altre a' buoi solamente; ed altre a' cani; alcune poi a nessuno di questi, ma invece a gli alberi; ed eziandio alcune buone per le loro radici, ma dannose a' rami, come, ad esempio, il concime che è buono a gettarsi su le radici di tutte le piante, ma se voglia invece gettarlo su' ramoscelli e i germogli, li fa tutti morire. Così pure è dell'olio, dannosissimo a tutte quante le piante e nimicissimo del pelame d'ogni fatta animali, eccetto quello dell'uomo, al quale invece è giovevole come a tutto il resto del corpo. Così dunque il buono è qualche cosa di molto vario e diverso, tanto che anco nel nostro esempio ciò che è buono per l'uomo nelle parti esterne del corpo, gli è poi dannosissimo per lo interno: ond'i medici fanno precetto a gl'infermi di non usare dell'olio, o solo in piccolissima dose, in ciò che abbiano da mangiare, e quanto ba-

sti soltanto a spegner l'acuto intollerabile che per le narici ci si fa sentire ne' cibi e nelle bevande (113).

Avendo egli così parlato, i presenti applaudirono, perch'egli avesse ragionato sì bene: ed io mi feci allora a dire: O Protagora, i' mi son veramente un uomo smemorato, chè quand'uno mi parla un po' a lungo, i' dimentico affatto intorno a che versi il discorso. Come dunque, s'i' fossi d'orecchio duro e tu m'avessi a parlare, leveresti la voce ben più che con gli altri; così ora essendoti imbattuto in uno smemorato, spezza un po' le tue risposte e falle così più brevi, s'io t'ho da tener dietro. Capo XXII.

Come vuo' tu ch'io ti risponda per le brevi? forse, soggiunse, i' t'avrò a rispondere più brevemente di quel che bisogni?

No davvero, diss'io.

Dunque, replicò, quanto bisogna?

Sì, diss'io.

I'avrò io dunque a replicare quanto a me par che bisogni, ovver quanto a te?

I' ho veramente sentito dire, che tu sei abile, e sai far abile altrui, a tener sopra uno stesso subbietto così, se ti piaccia, un lungo discorso, da non venirti mai men la parola, com'eziandio tanto breve, che niuno possa parlare in termini più brevi de' tuoi (114). Or dunque, quando stai meco ragionando, preferisci a mio riguardo questo secondo modo, e va per le brevi. 335.

Con molti in vero, o Socrate, e' replicò, io già scesi in passato alla prova de' ragionamenti, e s'io avessi fatto come tu vorresti, e ragionato avessi, secondo che il contraddittore m'avesse imposto, i' non sarei stato mai superiore ad altri, nè 'l nome di Protagora avrebbe risuonato tra gli Elleni.

Io allora, sendomi già accorto dalle antecedenti risposte, com'e' non si trovasse contento di sè medesimo, e che di buon animo e' non vorrebbe meco ragionare per dimande e risposte, stimai non fosse più il fatto mio di assistere a que' conversari, e gli dissi: o Protagora, non bramo io già che contro il tuo desiderio si passi la nostra conversazione; sol, se ti piaccia di ragionare per modo ch'io ti possa seguitare, i' continuerò a conversar teco. Da che di te dicesi, e lo dici tu stesso, che u-

gualmente sei abile a tener conversari e di lunghi e di brevi ragionamenti: e di fatti tu se' un sapiente: io all'incontro sono inetto pe' lunghi ragionamenti, nè varrei, se pur lo volessi, a seguitarli. Converrebbe dunque, che tu, abile ugualmente all'uno e all'altro modo di ragionare, facessi or grazia di ciò, perchè potessimo tra noi conversare. Ma, da che tu nol vuoi, ed io ho ben a far qualche cosa, nè potrei stare ad udire i tuoi lunghi ragionamenti, ho in fatti da andare altrove, i' mi parto; abbenchè veramente non senza piacer t'avrei inteso.

E in così dir mi levai come per partire. Ma levatomi appena, Callia mi prende con la destra la mano, e con la sinistra m'afferra quest'istesso mantello (115), e dice: Non ti lasciam partire, o Socrate; che se tu partissi, non potremmo continuare a dialogizzare; ti scongiuro a restar de' nostri, ch'io non m'ho piacere più grande dello intendere la conversazione tua e di Protagora: fa' dunque questa grazia a noi tutti.

Ed io a lui rispondendo, ma pur sempre in piè come per partire: o figlio d'Ipponico, ho avuto ognora a lodarti di questo tuo amore per la sapienza, ed ora pur te ne lodo e per esso t'ho caro, ond'io ben vorrei farmiti accetto, se tu mi chiedessi cosa possibile: ma egli è proprio lo stesso caso, che se tu mi chiedessi di tener dietro a Crisone d'Imera (116) il giovine corridore in sul fior degli anni, ovvero d'andare a paro o di seguitare qualcuno di quelli che fanno le lunghe corse, ed eziandio d'un intiero giorno (117); allora i' ti direi come sa-
336. rebbe ben più mio che tuo desiderio di poter tener dietro a cotali corridori nel corso, ma a questo i' non son buono; che per ciò, se tu brami veder me e Crisone alla corsa, prega lui di rallentare: ch'io non posso correre celeremente, dov'egli può lentamente. Or così, se tu brami d'udire me e Protagora, lui prega, che come già prima mi rispondeva per le brevi e alle mie domande direttamente, così ancor mi risponda: chè altrimenti v'ha egli possibile modo di dialogo? i' veramente ho creduto, le fosser cose diverse il conversare dialogizzando l'un con l'altro e l'arringare.

Guarda tuttavia, o Socrate, risposemi Callia, che ben pare,

abbia ragione Protagora, giudicando sia lecito a lui di ragionare a sua voglia, e a te come pur a te meglio piaccia.

Allora interrompendoci ad un tratto Alcibiade: no, disse, o Callia, che tu non parli secondo ragione: Socrate nostro confessa che non sono il suo forte i lunghi discorsi, e in ciò la cede a Protagora, ma quanto all'abilità del ragionare e del dare e dello intendere la ragione, ben vorrei meco stesso meravigliarmi, s'e' la cedesse ad alcuno degli uomini. Or dunque, se, alla sua volta, confessi anco Protagora d'essere da meno di Socrate nel disputare, ciò basta a Socrate. Chè s'egli invece vuol tuttavia tenergli testa, ch'e' disputi per dimande e risposte, e non già sciorinando ad ogni dimanda un lungo discorso, per isfuggire così la questione e non dar la ragione richiesta, andando per le lunghe in sino a tanto che i più degli ascoltatori abbiano dimenticato di che fosse quistione. Imperciocchè per Socrate mallevo io medesimo, ch'e' non se ne dimenticherà così agevolmente, benchè dica in ischerzo d'esser debile di memoria. Così dunque a me pare che la ragione stia piuttosto per Socrate, dovendo ciascuno significare la sua propria opinione. Capo XXIII.

Dietro Alcibiade fu Critia, com'io credo, che si fece a dire: O Prodico e Ippia, a me pare, che Callia stia un po' troppo a favor di Protagora; Alcibiade è poi sempre il solito attaccabrighe dovunque e' si volga; ma a noi or non è 'l caso di parteggiare nè per Socrate, nè per Protagora; sì dobbiamo tutt'insieme pregare l'uno e l'altro, che non lascino a mezzo la disputa. 337.

E in quella ch'egli così parlava; ben, disse Prodico, a me pare tu parli, o Critia: chè quelli i quali trovansi presenti a queste tali disputazioni, han da ascoltare i due disputanti in comune, ma non ugualmente (118). Nè già questo val quello: in comune in fatti hannoli da ascoltare ambedue, ma non da dare all'uno e all'altro ugual peso, sì bene al più sapiente più, e meno al meno sapiente. Io dunque per la mia parte, o Protagora e Socrate, fo conto, vo' abbiate da mettervi d'accordo e in tra voi abbiate bene a discettare de' vari argomenti, ma non già a contrastare (119); discettano in fatti anco

con benevolenza gli amici con gli amici, dove invece tra loro contrastano avversari e nemici. E di questo modo bellissima riuscirebbeci la conversazione: chè voi parlando v'avreste l'approvazione maggiore da noi che vi stiamo ascoltando, e non già lode; imperciocchè spontanea e senza inganno sorge l'approvazione negli animi degli ascoltatori, laddove la lode spesse volte è a parole contro la vera opinione di chi ne inganna: e noi per la nostra parte dall'ascoltarvi avremmo diletto grandissimo, non già piacere [120]; che diletto ritrae chi alcuna cosa apprende o accoglie nel proprio intelletto l'altrui pensamento, piacere ha invece chi mangia o prova alcuna altra sensazione corporea.

Capo XXIV. Di tali cose che aveva detto, molti de' presenti fecero plauso a Prodico, dopo del quale si fe' a parlare Ippia il sapiente: cittadini, diss'egli, che qui vi trovate presenti, i' fo ragione che voi siate in tra voi congiunti [121], famigliari e concittadini per virtù di natura e non di legge. Chè il simile al simile per natura è congiunto [122], laddove la legge, tiranna degli uomini, molte cose contro natura violenta. Egli è quindi la turpe cosa in vero, che noi conosciamo la natura delle cose, e pur essendo i più sapienti di tutta l'Ellade, e a ciò convenuti ora a questo pritaneio [123] della sapienza dell'Ellade, qui in questa casa, tra tutte quelle della città nobilissima e doviziosissima, di tanta dignità per nulla degni non ci mostriamo, ma anzi come i più vulgari degli uomini contrastiamo l'un l'altro. Ond'io vi supplico, ed insiem vi consiglio, o Protagora e Socrate, a mettervi d'accordo, quasi no' fossimo gli arbitri che a giusti termini 338. vi componessimo; e che tu, da tua parte, non vada studiando quella esattissima forma di dialogo di una stringata brevità, s'ella non piace a Protagora; ma lascia un po' andare, e allenta le briglie del tuo discorso, sì che ci si mostri e più splendido e meglio adorno; nè dall'altra parte Protagora, a vele spiegate e a pieno vento, si lasci andare nel gran mare de' suoi discorsi, fino a perder di vista la terra, ma e l'uno e l'altro solcate nel bel mezzo [124]. Fate dunque così e datemi retta, eleggendovi una specie d'araldo, di presidente e di pritano, che tenga nella giusta misura i discorsi dell'uno o dell'altro [125].

Ciò andò a genio a' convenuti, che tutti lodarono la proposta, e dicendo Callia che non mi lascerebbe andar via, gli altri instavano, ch'io volessi di già eleggermi il presidente della nostra discettazione. Capo XXV.

Ed allora i' mi feci a dire, come fosse sconveniente lo eleggersi un arbitro de' ragionamenti. Chè in fatti o l'eletto sarà da meno di noi, nè andrebbe bene che chi fosse da meno, presiedesse a chi è da più; od è eguale, e nemmeno così andrebbe bene: chè uno il quale fosse nostro eguale, si comporterebbe ugualmente che noi, ed averlo eletto sarebbe quindi un di più. Se non che vo' direte: eleggete chi sia migliore di voi; ma, questo, in verità, mi penso vi sia impossibile d'eleggere chi più sapiente sia del nostro Protagora. E dove vo' non lo scegliate veramente a lui superiore, vo' converrete, ch' e' sarebbe per esso la turpe cosa eleggergli un presidente come si farebbe con un uomo da poco, che, quanto a me, già s'intende, non me ne cale un bel nulla. Sì piuttosto io vorrei far così, affinchè, secondo il desiderio vostro, la nostra conversazione e i nostri dialoghi non sieno interrotti: se Protagora non vuol rispondermi, ebbene ch'egl'interroghi ed io risponderò, e così facendo, mi studierò dimostrargli, com'io mi penso che abbia a risponder cui tocca; e poichè avrò io risposto a qualunque e' voglia dimanda indirizzarmi, egli pure alla sua volta sostenga l'interrogatorio mio. E dov'e' si mostri non tanto disposto a rispondere alle mie dimande, voi ed io insieme gli faremo preghiera, com'ora voi a me, perchè non mandi a monte la conversazione; onde non è bisogno, v'abbia un presidente, ma tutti voi insieme presiederete.

Tutti approvarono, così si facesse; male invero vi s'arrendeva Protagora; ma si trovò costretto a promettere ch'egli interrogherebbe, e, com'avesse interrogato a sua posta, di nuovo si presterebbe a dar la ragione che addimandata gli fosse, in brevi risposte.

E' cominciò dunque a interrogare presso a poco così: i' mi penso che della cultura d'un uomo sia grandissima parte l'esser forte ne' carmi [126]; e ciò val quanto dire esser abile a intendere ciò che i poeti dicano, e quello che bene e quello che Capo XXVI. 339.

male è detto, e saperlo esporre e poi interrogati darne buona ragione. Or dunque la mia interrogazione verserà sempre su l'istesso argomento, del quale tu ed io abbiamo ragionato sin ora, su la virtù, ma applicato alla poesia, nè v'avrà altra differenza. Simonide [127] pertanto dice in qualche parte a Scopa il figliuolo di Creonte di Tessaglia:

« Difficil certo è addivenir perfetto
Da vero all'uom, di mano
Forte e de' piè, tetragono
La mente e non di vizio infetto ».

Tu sai già questo canto o te l'ho io a recitare intiero?

Ed io di risposta: non monta: ch'io 'l so e per avventura m'ebbi lungamente ad occupar di questo carme.

Ebben dunque, e' riprese, ti par egli forse ch'e' sia ben dettato e secondo retta ragione o no?

Bene di certo, risposi io, e secondo la miglior ragione.

E ti par veramente ch'e' sia ben dettato, quando 'l poeta contraddice a sè stesso?

No, risposi.

Or dunque, e' soggiunse, guarda un po' meglio.

Credi pure, o amico, ch'io l'ho abbastanza ripensato quel canto.

Sai dunque che più innanzi nel canto e' si fa a dire:

« Nè di Pittaco, ancor ch'e' sia sapiente,
Gradito torna a me l'antico detto:
Esser buono, egli dice,
Ardua impresa ell'è sempre a umana mente ».

Pensi tu ora, ch'egli è pur sempre l'istesso il quale e questo dice e quello che ho riferito di sopra?

Ben mel so, rispos'io.

E ti par egli, riprese, che questo vada d'accordo con quello?

A me pare che sì. Ed io temetti allora ch'egli non soggiungesse alcun che. E dunque, io ripresi, a te non pare?

Ma come vorrestu, che mi sembri sia con sè medesimo d'accordo chi dice e l'una e l'altra cosa ad un tempo; chi, avendo di per sè stabilito da prima ch'ella sia veramente la cosa difficile d'addivenire da bene per l'uomo, procedendo poi poco innanzi nel canto, se ne dimentica, e a Pittaco, il quale dice

questa sentenza, « Esser buono è ardua impresa », ne fa rimprovero, dichiarando di non poterla accettare da lui, mentr'ella è pure la sua propria sentenza medesima? Certamente che, quand'egli riprende chi dice quel che da lui medesimo è stato detto, e' riprende sè stesso, e quindi e' non ragiona diritto o da prima o da poi.

Così favellando suscitò un mormorio d'approvazione e di lode tra molti degli ascoltanti, ed io in su le prime, come fossi stato colpito da un pugno pesante, perdei la vista e barcollai, mentr'egli di quel modo parlava, e lo applaudivano gli altri; ma poscia, per dirti tutt'intiera la verità, a fin d'acquistarmi tempo a considerare che cosa veramente dicesse il poeta, i' mi rivolsi a Prodico e chiamatolo a nome: o Prodico, gli dissi, 340. non è egli tuo concittadino Simonide? sta dunque a te di venire in suo aiuto; quanto a me io conto d'invocarti come appunto lo Scamandro assalito da Achille, narra Omero, invocasse il Simoenta in que' versi [128]:

« Caro germano, ad affrenar vien meco
La costui furia........... »

Or io così ugualmente te invoco, che Protagora non ci atterri Simonide. E qui veramente, a favor di Simonide, fa di mestieri dell'acutezza di quella tua dottrina [129], per la quale distingui volere da bramare, come non siano una cosa medesima, e dici le tante altre belle cose che hai dette. Or guarda dunque se tu non sia del mio parere medesimo, chè a me non pare, Simonide contraddica a sè stesso. Di' tu dunque, o Prodico, l'avviso tuo: ti par egli ch'essere e divenire [130] siano una stessa cosa o diversa?

Diversa per Giove, rispose Prodico.

Che forse, io soggiunsi, abbia Simonide manifestato in quelle prime parole il suo proprio pensiero, che cioè difficil'opra è addivenir perfetto all'uomo?

Tu di' vero, risposemi.

E quindi, continuai, e' riprende Pittaco, che non dice già, come pensa Protagora, lo stesso che lui, ma sì cosa diversa: e in fatti Pittaco non diceva già cosa difficile l'addivenir buono come Simonide, ma l'essere: e la non è la stessa cosa, o

Protagora, come afferma qui Prodico, l'essere e 'l divenire: e se l'essere non è coll'addivenire una stessa cosa, Simonide non contraddice a sè stesso. Prodico anzi ed altri molti probabilmente sosterrebbono, con l'autorità d'Esiodo (131) che addivenir buono la è cosa difficile; per ciò che dinanzi alla virtù gli dei poser largo sudore; e che quand'uno abbiane il vertice raggiunto, allora facile è possederla, ancorchè sia a conseguirsi per sè stessa difficile.

Capo XXVII. Prodico impertanto, sentendomi dir tali cose, me ne die' lode; ma Protagora: dell'emendamento tuo, subito riprese, può ben dirsi che 'l rimedio è peggiore del male.

Ed io a lui: la m'è dunque riuscita proprio male, sembra, o Protagora, ed i' mi son veramente un medico da burla, se curandolo, fo il male maggiore (132).

Egli è proprio così, diss'egli.

Ma e come? addimandai.

E' dovria bene essere stato un gran da poco il poeta per dire che l'acquisto della virtù sia così agevole, laddove come a gli uomini tutti si pare, la è la più difficile impresa.

Soggiunsi allora: la gran ventura, per Giove, che Prodico nostro assista di persona a questi discorsi! che la dottrina sua, o 341. Protagora, par omai una divina sapienza, sia che da Simonide abbia incominciato a manifestarsi o ch'ella sia ancora più antica (133). E tu, dotto di tante altre discipline, non mostri di aver conoscenza di questa, nè d'esserne esperto, com'io ne sono, per esser discepolo qui di Prodico (134). Or, per esempio, a me pare che tu non intenda, come forse Simonide abbia preso quella parola « difficile » in altro significato da quel che tu la prendi; ma appunto come a me medesimo accade per l'appellativo « terribile » (135), a proposito del quale questo nostro Prodico ad ogni momento m'ammonisce, quando, lodando te od altro che sia, i' dico: Protagora egli è pure il sapiente e terribile uomo; ed e' mi dimanda, s'io non senta vergogna di chiamare terribile ciò che è buono. Chè terribile, dic' egli, è ciò che è male: niuno in fatti dice ad ogni momento la terribile ricchezza, o terribile la pace, nè terribile la sanità; ma invece, terribile malattia e guerra terribile e terribile miseria, sendo che terribile sia

il male. Ugualmente forse que' di Ceo e Simonide prenderan dunque difficile nel senso di malo od in altro qualunque che tu non intenda; ma dimandiamone a Prodico, chè quanto ad una parola di Simonide, ben si sta d'interrogare costui. Che intese Simonide per difficile, o Prodico?

Malo, rispose.

E per ciò appunto, o Prodico, soggiunsi io, e' riprende Pittaco d'aver detto, difficil cosa è esser buono, quasi gli avesse sentito dire, mala cosa è esser buono.

Ma che cosa mai ti pensi, o Socrate, che Simonide abbia voluto dire se non ciò, e far vergogna a Pittaco di non aver saputo distinguere rettamente i vocaboli, da quel Lesbio ch'égli era ed educato in un barbaro linguaggio (136).

Tu senti eh Protagora, diss' io, il nostro Prodico. Ha' tu qualche cosa da obbiettargli contro?

E Protagora: oh! la cosa sta ben altrimenti, Prodico mio; ch'io mi so bene che anco Simonide disse difficile nel senso in cui tutti diciamo, non già di malo, ma di quel che non sia facile, e si consegua soltanto per via di molte fatiche.

Ben mel so anch'io, dissi, o Protagora, che Simonide vuol dir questo, ed ugualmente sel sa Prodico nostro, ma e' fa da burla e par che voglia metterti a prova, se tu sappia difendere le tue proprie affermazioni. Che in fatti Simonide non dica male ciò che è difficile, egli è un grande argomento in quello che dice subito dopo

« Che solo Iddio potrebb'aver tal merto ».

Nè certo, ove avesse voluto dire che sia un male esser buono, egli avrebbe soggiunto, ch'e' sia proprio soltanto di Dio, nè solo a Dio avrebbe attribuito tale attributo: od altrimenti Prodico avrebbe appellato Simonide un immoral depravato, e non già un Ceo (137). Il pensiero tuttavia che a me sembra, sia venuto Simonide significando in questo canto, i' voglio dichiararti, se pur t'aggrada di far sperimento del come io mi stia quanto a' carmi, come tu ha' detto; se poi ti piaccia altrimenti, i' starò a sentir te.

Protagora, quando m'ebbe sentito dir ciò: come meglio ti

aggrada, disse, o Socrate; ma Prodico, Ippia e gli altri fecero a me di parlare comandamento.

Cap. XXVIII. Io dunque, incominciai, mi studierò di discorrervi ciò che a me pare di questo canto. È tra gli Elleni la filosofia antichissima (138) e nel massimo fiore a Creta ed a Lacedemone; ed ivi più che in ogni altra terra, abbondan sofisti; ma e' niegano d'esser cotali e s'infingono stolidi, affinchè non venga in chiaro, ch'eglino avanzano gli altri Elleni nella sapienza, com'appunto de' sofisti diceva Protagora; ma apparisca, che invece gli altri avanzano nelle pugne e nel valore, facendo ragione che ove conoscessesi in che cosa e' son da più veramente, subito gli altri si metterebbono a quello stesso esercizio della sapienza. Or eglino nascondendo così quello che sono, fanno inganno a quanti per le città laconeggiano (139), e, per imitazione di loro, vanno con le orecchie peste (140), e si cingono di coregge, e son tutt'amore per gli esercizi del corpo e vestono corte le vestimenta (141), quasi chè per cotali usi i Lacedemoni fossero al di sopra degli altri Elleni. Ma i Lacedemoni, quando vogliono liberamente trovarsi co' loro sofisti, e loro incresce di raccogliersi insieme di nascosto, scacciati via tutti questi laconeggianti per imitazione e qualunque straniero si trovi tra loro, senza che gli stranieri sel sappiano, co' loro sofisti convengono; ed ugualmente nessuno de' loro giovani essi lasciano andare in altre città, e i Cretesi neppure, affinchè non disimparino ciò ch'eglino insegnano (142). Nè in quelle loro città sono gli uomini solamente che alto sentano della loro cultura, ma eziandio le donne (143). E ch'io in ciò dica il vero, e che i Lacedemoni siano ottimamente educati alla filosofia e a' ragionamenti, vo' potrete conoscerlo da questo, che s'uno si mette a parlare anco con l'ultimo de' Lacedemoni, in sulle prime del discorso e' lo trova, qual si mostra, uno stupido; ma poscia, quando gli si appresenta il destro del discorso, quegli getta là, come un abile saettatore, nel mezzo un detto pieno di senso, breve e contorto (144), e a chi parla seco, fa fare una figura nulla migliore che se fosse un ragazzo. Onde molti già e al nostro tempo e in antico avvertirono, che 'l laconeggiare molto più è nello esercitarsi nella sapienza, che non nel fare esercizi di corpo,

riconoscendo che l'esser abile a lanciare di cotali detti proprio è d'uomo perfettamente culto. Di questo numero furono Talete Milesio, e Pittaco da Mitilene, e Biante Prieneo, e Solone nostro, e Cleobulo Lindio, e Misone Ceneo e, settimo, Chilone lacedemonio [145]. Or tutti costoro erano emuli, amatori e discepoli della disciplina de' Lacedemoni. E ognuno potrebbe riconoscere questa cotale sapienza loro ne' brevi e memorabili detti di cadauno d'essi, ch'eglino, insieme convenuti, offersero [146] quasi primizia della sapienza ad Apolline nel tempio di Delfo, dettando i motti, celebrati da tutti: « Conosci te stesso » e « Nulla di troppo. » Ma a che dico io queste cose? per accertare che questo era veramente il modo della filosofia degli antichi, una certa breviloquenza laconica [147]: e come proprio di Pittaco andava pur per le bocche, lodato ognor da' sapienti, il detto: « Difficil è l'esser buono. » Simonide adunque come ambizioso ch'egli era, d'esser tenuto per sapiente, pensò che dov'egli rovesciasse quel detto, a mo' d'atleta famoso, e avesse d'esso ragione migliore, verrebbe tra gli uomini del suo tempo in bella fama; ond'e' mi pare che contro questo detto e per esso e con istudio di rovesciarlo il suo canto dettasse.

Or dunque tutti insieme esaminiamo, s'io dica il vero. E subito al bel principio il cominciare del canto parrebbe opra d'un pazzo, se, avendo voluto significare ch'ella è impresa difficile addivenir da bene, avesse messo là quella particella *certo*. Ch'ella non v'avrebbe nulla che fare in una affermazione, se non s'avesse ad intendere, che Simonide contrasta al detto di Pittaco; avendo detto Pittaco, ch'ella è ardua impresa esser da bene, e' gli obbietta che no; ma sì in vero lo addivenir uomo da bene è difficile impresa, o Pittaco, e non già buono da vero, ch'e' non distingue secondo verità, quasi v'avessero de' veramente buoni, ed altri, pur buoni, ma non secondo verità; lo che subito apparirebbe assurdo e non degno di Simonide; sì è da ritenere che nel canto quel *davvero* è trasposto [148], quasi che o a Pittaco rispondendo, o supponendo ancora che Pittaco parli e Simonide gli risponda, l'un dica: difficile impresa ella è, o uomini, l'esser da bene, e l'altro gli risponda: o Pittaco, tu non di' 'l vero, chè non già

343.

Capo XXIX.

344.

l'essere, ma l'addivenir perfetto e di man saldo e forte i piè, tetragono la mente e non di vizio infetto, questo è difficile veramente. E così quel *certo* appare posto a suo luogo nel discorso, e 'l *davvero* torna a capello da ultimo. E quello che segue, tutto attesta che il senso del discorso è questo. Hannovi poi in questo canto ben molte cose che partitamente sarebbe da dimostrare come sieno ben dette; ch'esso con molta grazia e diligenza è dettato; ma esporlo intiero ne porterebbe troppo in lungo, e per ciò guardiamone solo la forma in complesso e lo intendimento, che per tutto quanto 'l canto è massimamente una confutazione del detto di Pittaco.

Capo XXX. Seguitando in fatti poco appresso e' viene a dirne, che addivenire uomo da bene è impresa difficile veramente, tuttavia, dopo un certo tempo, possibile: ma, addivenuto tale, conservare questo medesimo abito ed essere uomo da bene, come tu dici, o Pittaco, è impossibile cosa e non della umana natura, ma Dio solo potrebbe aver tal virtù.

« Possibile non è ch'unqua malvagio
Non sia l'uomo anzi morte,
Se 'l colga irresistibile
Colpo d'avversa sorte ».

Chi in fatti incoglie suprema sciagura nel governo della nave? manifestamente non chi n'è inesperto, chè sempre chi sia inesperto, soccombe. Chè in vero, com'uno non getterebbe a terra chi giaccia di già, ma sì chi stia in piè, da ridurlo giacente; così anco una sciagura, per umani accorgimenti insuperabile, chi quelli abbia, atterra, ma non già chi non li abbia; indi l'irrompere d'una insuperabile fortuna di mare torrà ogni scampo al pilota, e metterà in isgomento l'agricoltore un temporale improvviso, e così il medico ugualmente un qualche altro caso consimile (149). Imperciocchè egli è a chi sia di valore, che accade di addivenire da nulla, come attesta eziandio quell'altro poeta (150) che disse:

« Or buon, or malo è l'uom anco eccellente ».

Laddove a chi sia da nulla, non accade di divenire alcunchè di buono, ma di necessità esser qual è; sì che chi abbia accorgimenti, e savio sia e virtuoso, se lo incolga sciagura in-

superabile, non può non esser cattivo: e tu, o Pittaco, ne vieni dicendo: esser buono è ardua impresa; ardua è addivenirlo, ma pur possibile, esserlo poi è impossibile.

« Chè buono è chi ben opra,
E chi male, egli è malo ».

Or che è oprar bene quanto alle lettere, e qual atto ne fa buoni quanto ad esse? Manifestamente l'apprenderle, e quale la buona azione che fa buono il medico? Manifestamente l'aver appreso a curare i malati. « *E chi male, egli è malo* ». Qual è dunque il medico che può addivenire cattivo? quegli certamente che anzi tutto sia medico e poi buon medico. Quegl'in fatti potrebbe riuscire anco un cattivo medico. Ma noi che di medicina non ne sappiamo, non potremmo mai, praticandola male, addivenire medici, ovvero praticando male qualunque altra arte, addivenire artefici. Or chi non addiviene medico, praticando male la medicina, neppure addiviene cattivo medico manifestamente. Così l'uomo anco da bene può talvolta riuscire cattivo, vuoi per circostanza di tempo, vuoi per fatica, vuoi per morbo, vuoi per qualunque altro accidente; chè far male in ciò solo consiste, ch'uno sia privo della scienza del fare [181]. Ma l'uomo che è inabile a fare una qualche cosa, non potrebbe mai addivenir tale; ch'egli è sempre tale di fatto; perchè per addivenire non atto a fare, bisogna prima ch'e' sia atto a operare. Cosicchè anco questa parte del canto mira a mettere in chiaro, che all'uom virtuoso non è dato d'essere sempre buono, ma sì gli è possibile addivenire or buono ed or malo ugualmente: ma 345.

« Ottimi sono ognor cui i numi han cari ».

Capo XXXI.

Or dunque tutte queste cose son dette contro Pittaco, e ciò che segue del canto, lo fa eziandio più manifesto. Ch'e' dice:

« Onde non fia che invano
Per frustranee speranze
Parte io getti del tempo
Ciò che fora impossibile cercando,
L'uomo integro e perfetto
Tra quanti oggi nutrisce alma la terra,

Che s'unqua io lo ritrovi,
Ben da me vi fia detto »;

così il poeta: tanto violentemente in tutto il canto e' combatte il motto di Pittaco.

« Ma sopra tutti lodo, e ho caro al core,
Chi di sua volontade unqua commette
Opra turpe in sua vita e turpe errore.
Ma con le dure necessarie fata
Nè men valgon gli dei a dar di cozzo » (152):

ed anco questo è detto contro il motto medesimo: non era in fatti Simonide così semplice da dire, ch'e' loderebbe chi di sua volontà non commetta male, quasi v'avesse chi deliberatamente commetta il male. Laddove io son quasi per affermare, non v'abbia uom d'intelletto il quale ritenga che volontariamente uno pecchi e di sua volontà faccia male e turpe azione (153); ma ognuno sa bene all'incontro, che quanti commettono male e turpi azioni, le fanno non di lor propria volontà; e quindi anco Simonide non già dice di farsi encomiatore di chi non commetta volontarie colpe, ma quel di volontà propria e' lo dice e lo riporta a sè stesso. E' giudicava in fatti che spesso 346. l'uomo onesto e da bene è forzato a farsi amico ed encomiatore di tale, che pur non vorrebbe; come spesso accade o pel padre o per la madre che sian d'indole della sua propria diversa, o per la patria, od in altre relazioni consimili. I malvagi pertanto, quando loro tocchi un tal caso, sono a veder quasi lieti e contenti, e in pubblico vituperare e riprendere i falli de' genitori o della patria, affinchè nessuno faccia loro rimprovero di trascurarli o di negligenza li accusino, tanto che nel vituperare soverchiano, e alle necessarie aggiungono volontarie inimicizie. I buoni all'incontro sono spinti a nascondere ed a lodare; e se talora pei mali trattamenti co' genitori e con la patria s'adirino, studiano a consolarsene e si riappacificano facendo a loro stessi violenza per amare e lodare i loro (154). Or io mi penso che anco Simonide più volte contro sua voglia siasi trovato a lodare e dettare encomi o d'un tiranno o d'altro cotale, ma per forza; e quindi e' dice a Pittaco: di ciò

io non ti faccio già rimprovero, o Pittaco, perch'io ami di rimproverare. Imperciocchè:

« A me già basta che non sia malvagio,
Nè ignavo troppo,
E ch'egli accolga in petto
Giustizia, di città saldo sostegno,
L'uomo integro e perfetto;
Nè già fia ch'io 'l riprenda,
Chè a riprendere altrui non ho diletto;
Infinita la turba è degli stolti.

Sì che se alcuno abbia gusto di riprendere altrui, può ben soddisfarsi nel riprender di tali.

« E tutte cose son oneste e belle,
Se nulla mai di turpe è misto ad elle ».

Nè anco questo e' lo dice al modo ch'uno dir potrebbe, tutte le cose son bianche alle quali non è misto il nero; chè ciò sarebbe per molti lati ridicolo: ma perchè egli accetta pur anco quel che è mediocre senza farne lamento: i' non cerco, e' dice, l'uomo affatto irreprensibile tra quanti consumiamo i frutti dell'ampia terra, se in appresso i' lo trovi, ve lo annunzierò; onde non è ch'io non lodi alcuno, che a me basta ch'un sia mediocre e non faccia nulla di male, dappoichè tutti io amo e lodo; e in ciò dire usa della voce de' Mitilenci, quasi parlasse a Pittaco queste parole, tutti i' lodo (125) e m'ho cari per ispontanea volontà (e qui quanto a questo per ispontanea volontà, mestieri è di distinguere chi lo dice), quanti non fanno mai nulla di turpe, ma pur v'ha cui io nè lodo, nè amo di mia spontanea volontà. Te dunque, o Pittaco, se parlato avessi anco con mezzana verità e giustizia, i' non avrei per nulla ripreso. Ma da che tu t'inganni, ed anco all'ingrosso, in cose d'altissimo momento, pur giudicando di coglier nel vero, io per ciò te ne muovo rimprovero. 347.

Con questo intendimento appunto, diss'io, o Prodico e Protagora, parmi che Simonide abbia dettato il suo canto. Cap. XXXII.

Ed Ippia: bene in verità, o Socrate, io giudico, che pur tu abbiane esposto il canto; anch'io, soggiunse, in proposito di questo stesso canto ho in pronto un ragionamento affatto degno,

di cui, se vi piaccia, vi darò saggio. Ed Alcibiade: sì sì, disse, ma un'altra volta, o Ippia. Ora è giusto, secondo che si son messi d'accordo tra loro Protagora e Socrate, che Protagora, se così piacciagli, interroghi, e Socrate gli risponda, o s'e' vuol rispondere a Socrate, che questi lui interroghi.

Ed io subito: lascio affatto a Protagora di scegliere quel che gli è più gradito: che se gli piaccia, lasciamo anco andare i canti ed i versi, chè volentieri verrei teco a capo di considerare quel che da prima io t'ho dimandato, o Protagora. Disputar di poesia a me par cosa affatto simile a quel che fan ne' conviti gli uomini vulgari e da poco; i quali, per ciò che non possono, per la rozzezza loro, scambiarsi in tra le tazze nè i loro propositi, nè li ragionamenti, si procurano delle suonatrici di flauto a denaro, pagando a caro prezzo l'estranea voce de' flauti e lo intendersi tra loro per l'intermezzo della voce di quelli. Ma dove invece onesti e culti convitati s'accolgano, tu non vedi nè suonatrici, nè ballerine, nè cantatrici; ma eglino stessi, bastando a loro medesimi, e' si trovano insieme senza strumenti ed altri mezzi cotali, ma in virtù della lor propria favella, modestamente scambiandosi in tra loro le parti del dire o dell'ascoltare, anco se abbiano alquanto alzato il gomito [156]. Or ugualmente i convegni quale il presente, se accolgano uomini, quali i più di noi diciam d'essere, per nulla non abbisognano della altrui parola o de' poeti, i quali poi non è nemmeno concesso d'interrogare intorno a ciò ch'essi dicono; chè d'ordinario di que' che li citano, chi una e chi un'altra dice che sia la sentenza del poeta, pur non riuscendo a dimostrare invincibilmente ciò onde ragionano; ond'è che gli uomini della 348. nostra fatta lascian andare cotali disputazioni, ma in fra loro e per loro stessi s'intendono, dando e ricevendo scambievoli prove del loro valore ne' loro ragionamenti. Ora a me sembra che a me e a te convenga massimamente di tener questo modo, e, messi da banda i poeti, fare ragionamenti in tra noi facendo prova e della verità e di noi stessi ad un tempo. E se tu voglia interrogarmi, io per la mia parte son subito pronto a far prova di me rispondendoti, od altrimenti porgimiti tu medesimo per condurre a fine la ricerca ch'abbiamo lasciato a mezzo.

Mentr'io queste e tali altre cose diceva, Protagora non dava per nulla a conoscere che farebbe; e per ciò Alcibiade rivolgendosi a Callia, gridò: e anc'ora, o Callia, ti par egli, che Protagora si porti a dovere non volendo significarne, se sosterrà o no le dimande? a me in vero sembra che no. Che dunque disputi o che dica di no finalmente; che lo sappiamo una volta anco noi, e Socrate disputerà con un altro chi si sia a cui piaccia.

Protagora vergognoso, come mi parve, di queste parole d'Alcibiade e del pregare che gliene facevano Callia ed altri de' presenti, a gran pena si mosse a disputare e a me intimò, lo interrogassi, come fosse pronto a rispondere.

Cap. XXXIII

Io dunque incominciai: non ti creder già, o Protagora, che con altro intendimento io mi proponga disputar teco, se non per fare considerazione di que' punti, intorno a' quali i' mi sono in dubbio continuo. Ritengo in fatti non senza ragione esser detto da Omero (187):

« Se due ne vanno di conserva, l'uno
Fa l'altro accorto del miglior partito. »

Chè in fatto no' siamo tutti in certo qual modo più pronti a qual si sia atto e discorso e pensamento: dove che

s'uno pensi da solo

corre subito cercando a chi lo faccia noto e 'l comunichi insino a tanto nol trovi. E così teco disputo molto più volentieri che non con un altro qualunque, perch'io credo, tu debba vedere molto più addentro e in tutte le cose ond'ha a ragionare un uom ragionevole (188) ed eziandio in ciò che concerne virtù. Chi in fatti potrei scegliere all'infuori di te? Tu in vero ti stimi onest'uomo, quant'altri mai posson essere per loro stessi, ma che poi a far cotali anco altri non valgono; laddove tu e per te stesso se' onesto e gli altri sei abile a fare onesti, e tanto fidi in te stesso che dove gli altri la dissimulano, tu invece apertamente professi l'arte tua, al cospetto di tutti gli Elleni sofista appellandoti, offerendoti altrui maestro di educazione e virtù e pel primo giudicando d'averne anco a ritrarre mercede. Come dunque non ti s'avrebbe da invitare alla considerazione di questi tali argomenti, ed interrogartene e teco comunicarne? Non v'ha modo a dir no. Ed ora le questioni che

349.

da prima io ti poneva su questi subbietti, bramo, da te mi siano di bel nuovo richiamate a mente e poi che insieme prendiamo a considerarle. Il punto, come parmi, era questo: sapienza, assennatezza, valore, giustizia e pietà son eglino forse cinque nomi soltanto applicati ad una sola e medesima cosa, ovvero a cadauno di questi nomi corrisponde una propria realtà, ed una qualche cosa che abbia suo proprio valore, tanto che una non sia l'altra? tu ha' di già detto che non sono nomi d'una sola e medesima cosa, ma che ciascuno di essi nomi ad una sua propria entità corrisponde, e poi tutte esser parti della virtù, e non già identiche tra loro e col tutto come le particelle dell'oro, ma sì invece come quelle del volto che sono tutte fra loro dissimili ed hanno ciascuna attitudine propria. Ti par egli ancora così? di' tu. Se la senti altramente, spiegalo netto; ch'io già non ti tengo a calcolo, se ora parli in altro modo che prima (159): nè ho da meravigliarmi, se allora così dicesti per far di me esperimento.

Cap. XXXIV Or bene, o Socrate, riprese egli, io ti dico che tutte queste sono parti della virtù, e quattro di esse veramente sono infra loro simili, ma affatto diverso è 'l valore. E ch'io dica il vero, tu giungerai ad intenderlo per questo modo: tu trovi buon numero d'uomini che sono ingiusti affatto, empi, scostumatissimi e ignorantissimi, ma all'incontro valorosissimi.

Un momento piano, diss'io, chè val bene la pena di soffermarsi a considerar ciò che dici. Gli ardimentosi li chiami tu prodi o no?

Anco quelli, risposemi, che a testa bassa s'avventano (160) là dove gli altri han paura d'andare.

Ma la virtù la dici tu un bene e come d'un bene ch'ella sia, te ne offri maestro altrui?

Un grandissimo bene invero, diss'egli, s'io non divengo matto.

Che forse, continuai, sia ella brutta in parte o in parte bella, o ch'è tutta bella?

Tutta bella e quanto è possibile esserlo più.

350 E tu conosci chi è che arditamente si cala ne' pozzi (161)?

Certo, sono i palombari.

Ed essi lo fanno, perchè sappiano farlo ovvero per altra cagione?

Perchè san farlo.

V'hanno uomini arditi da combattere da cavallo, son eglino gli addestrati a cavalcare ovvero i non addestrati (162)?

Gli addestrati a cavalcare.

E di que' che portan la pelta, son (163) gli uomini abili a portarla ovvero que' che non son tali?

Quelli abili a portar la pelta; e così per tutto il resto, se è questo che tu vuoi sapere, disse, que' che sanno, sono più ardimentosi di que' che non sanno, ed eglino stessi lo sono più dopo avere appreso, che non prima d'apprendere.

E già, diss'io, vedestu mai chi tutte queste cose ignorando, avesse poi ardimento di provarsi in cadauna di esse?

Io sì, rispose, ed anco con ardimento soverchio.

E questi ardimentosi cotali son eglino pur valorosi?

Se così fosse, sarebbe pure la brutta cosa il valore, rispose che cotestoro veramente sono de' matti.

Come dunque, io ripresi, chiami tu i valorosi? non quelli forse che hanno ardimento?

Certo, e lo confermo.

Ma come poi questi, che tale ardimento hanno, non già valorosi ma invece ti sembrano de' matti? laddove gli altri che ardimentosi sono, avendo pur la piena conoscenza di ciò che fanno, per ciò che sono ardimentosissimi, ti appariscono valorosissimi? che forse, secondo il tuo ragionamento, essere valoroso è sapere?

Non dirittamente, rispose, tu ricordi, o Socrate ciò ch'io rispondendo a te, son venuto dicendo. Interrogato allora da te se gli uomini valorosi sieno ardimentosi, lo concessi; ma se all'incontro gli ardimentosi siano valorosi, non mi fu dimandato; e se allora tu me l'avessi dimandato, t'avrei risposto che non già tutti; ma che i valorosi ardimento non abbiano, e ch'io ciò abbia non rettamente affermato, tu nol dimostrasti. Ma invece tu vai seguitando e ti fai a dimostrare che chi sa, è più ardimentoso di chi non sa e più ch'egli stesso non fosse

pria di sapere; e quindi ritieni che essere coraggioso e sapere sia la medesima cosa. Andando innanzi di questo modo potresti anco credere che esser forte e sapere sia una sola e medesima cosa; che in fatti, se, andando innanzi così, tu mi dimandassi da prima se i forti abbian potenza, io ti direi di sì; poi, se quelli che san giostrare, ne possano più di que' che non sanno, ed eglino stessi dopo avere imparato ben più che prima, pur questo assentirei; e dopo ch'io avessi assentito ciò, tu potresti ben dire, usando de' miei stessi argomenti, che a mia confessione sapere è essere forte. Ma io nè ora, nè mai concorderò, che chi ha potenza, sia forte; ma sì all'incontro che 351. chi ha forza, ha potenza: per ciò che forza e potenza non sono la medesima cosa, ma questa procede dal sapere, la potenza, e dalla mania della mente e dall'animo, laddove da natura viene la forza, e dalla buona nutrizione de' corpi. E così anco nel caso nostro ardimento e valore non sono la medesima cosa; tanto che questo accade, che i valorosi sieno ardimentosi, ma non già valorosi gli ardimentosi tutti: l'ardimento in fatti viene a gli uomini dall'arte, dall'animo e da mania della mente, come appunto la potenza; il valore invece da natura e dal sano alimento dello spirito.

Capo XXXV Pensi tu, o Protagora, che alcuni uomini vivano bene ed altri male?

Assentì.

E ti par egli che l'uomo viva bene, se vive con molestie e dolori?

No, disse.

E che, se dunque avendo giocondamente vissuto e' chiuda sua vita, non ti par egli che così abbia vissuto bene?

A me sì, rispose.

Giocondamente vivere è dunque buono, e vivere ingiocondamente è male.

Se pure venga alla vita giocondità da oneste cagioni.

Che dunque, o Protagora? non di' tu, come 'l volgo, che alcune cose piacevoli sono cattive ed altre disgustose pur buone? quanto a me io penso, che per ciò solo ch'elleno sono piacevoli, le non sien buone, ove da esse un qualche altro ef-

fetto non proceda; ed ugualmente delle disgustose, ch'ellene pure per ciò solo che disgustose, non siano cattive.

I' non so veramente, diss'egli, così su due piedi, o Socrate, se alla tua dimanda mi convenga di dare in risposta, che tutto ciò che è piacevole, è buono, e cattivo tutto ciò che è disgustoso; ma non solo pel presente caso, sì ancora in conformità di tutta la mia vita, a me pare più sicura risposta questa: v'hanno delle cose piacevoli che non son buone, di disgustose all'incontro non cattive, e in terzo luogo ve n'ha che non sono nè queste, nè quelle, nè buone, nè cattive.

Ma piacevoli, ripresi io, non chiami tu quelle che partecipano del piacere ed altrui danno piacere?

Precisamente, rispose.

Questo pertanto i' dimando: se in quanto sieno piacevoli, non sien buone, per sapere da te, se 'l piacere stesso, non sia un bene.

Ebbene, come tu di' ad ogni momento, o Socrate, poniamoci a farne considerazione, e s'ella riesce a questa ragione (184) e 'l piacere ed il buono appariscano una sola e medesima cosa, lo accorderemo: se no allora poi resteremo nel dubbio.

E vuoi tu forse, diss'io, dirigere questa ricerca, o l'ho a dirigere io stesso?

È giusto, rispose, che la diriga tu che omai tieni il discorso.

Per questa via, diss'io, giungeremo noi forse a capo della ricerca? Quand'uno abbia a far giudizio d'un altro uomo, sia per la sanità, o sia per una qualunque funzione del corpo, esaminatagli la faccia e l'estremità delle mani, gli dice: orsù via, scuoprimiti il petto ed il dorso ch'io esamini meglio; ugualmente anch'io ho bisogno di qualche cosa di simile per la mia ricerca: avendo omai conosciuto come tu la pensi quanto al buono e quanto al piacere, ho mestieri tu mi dica qualche altra cosa di consimile: orsù via, Protagora, svelami anco questo lato della tua mente: come la pensi tu quanto alla scienza? ti si appresenta forse nello stesso aspetto che al volgo od altrimenti? Il volgo ha della scienza certo concetto, com'ella nè abbia forza, nè possa altrui farsi guida, nè esercitare im-

352.

perio; nè quindi come di tale ch' ella è, ne pensa; ma, trovandosi in taluno la scienza, e' non crede il più delle volte ch'essa sia che lo guidi, ma sì qualche altra forza, talora lo sdegno dell'animo, tal altra il piacere ed ora il dolore, qualche volta anco l'amore e il timor bene spesso, giudicando la scienza affatto uno schiavo a cui tutti quanti comandino. Che forse tu pure la senti così quanto alla scienza, o piuttosto ch' ella sia una qualche cosa di bello, che possa all'uomo esser guida, sì che dove uno conosca e il bene ed il male, da nulla più si lasci dominare, nè altro a fare s'induca se non ciò che la scienza gl'imponga e bastevole sia la intelligenza ad ogni umano bisogno?

Ella mi si mostra appunto quale tu dici, o Socrate; ed a me, più che a qualunque altro, sconverrebbe in vero il negare che la sapienza e la scienza non siano di tutte le umane facoltà potentissime.

Tu ha' detto ottimamente, ripresi, e affatto secondo verità. Ma pur tu sai che il volgo degli uomini a me e a te non presterebbe fede, chè molti conoscendo quello che è ottimo, dicono tuttavia, essendo ciò in loro arbitrio, di non volerlo fare, ma d'operare in vece altramente. E a quanti ho dimandato, qual ne fosse la causa, vinti dal piacere o dal dolore e' mi disser di farlo, ovvero dominati da una qualunque delle cause, ond' io parlava testè.

Ben molte altre cose, in vero, io ritengo, o Socrate, che gli uomini non dirittamente affermino.

Orsù dunque meco t'accingi a far gli uomini persuasi, in-355. segnando loro che sia ciò a cui sottostanno, quando dicono d'esser vinti dalle passioni e per ciò non fanno, mentre pur lo conoscono, il meglio. Probabilmente se no' ci facessimo a dir loro: vo' non la pensate rettamente, o uomini, ma vo' fate inganno a voi stessi, eglino ci risponderebbono: o Protagora e Socrate, se ciò a cui noi sottostiamo, non è esser vinti dal piacere, che è egli mai e come voi il chiamate? vogliate dirlo anco a noi.

E a che, o Socrate, abbiam noi da considerare, qual è 'l giudizio del volgo degli uomini, allora che ad essi accade di dire qualche cosa di simile? (163)

Io penso, rispos' io, che ciò possa avviarne alla ricerca intorno al valore e al come elleno stiano le varie parti della virtù. Se dunque ti piace di stare a quello che fu prima fermato da noi, ch' io la ricerca diriga, per la via, ond' io penso ch' ella possa riuscire alla maggior chiarezza, mi segui; ma se no, ed altrimenti ti piaccia, io lascio andare.

No, tu di' bene, rispose, e com' hai cominciato, va' innanzi.

Se di bel nuovo pertanto, io incominciai, eglino ci dimandassero, che cosa dite voi dunque, sia quello che no' diciamo esser vinti da una passione? io risponderei loro così: ascoltatemi bene: ch' io e Protagora ci studieremo spiegarvelo. E' v' accade, non è egli vero, o da ben uomini, che, per esempio, vinti spesse fiate vuoi da' cibi, vuoi dal bere o vuoi da' piaceri venerei, per ciò che dilettosi essi sieno, pur conoscendo che son male, voi tuttavia facciate quegli atti? Ed eglino acconsentirebbero. Allora tu ed io di bel nuovo ad interrogarli: e quel male perchè tale lo dite? forse perchè in sul momento ne dà piacere, ed è ognuno di quegli atti in sè stesso piacevole; e forse perchè in appresso malattie cagiona e povertà ed altre molte miserie? o che in vero, se anco in appresso nulla cagioni di tutto ciò, ma ne dia solo piacere, egli è pur sempre male, perchè sempre e ad ogni modo ne fa godere? (166) che altro affè potremmo credere, o Protagora, ch' eglino ci risponderebbero se non questo: che 'l male non è già nell' atto stesso e momentaneo del piacere, ma nelle conseguenze che ne vengon da poi, i morbi e tutto il resto?

Cap. XXXVI

Credo ben anch' io, disse Protagora, che 'l volgo ne darebbe questa risposta.

Che forse, cagionando malattie, apportan dolori, ed ugualmente dolori cagionando, miserie? Eglino, credo io, lo affermerebbero.

E Protagora assentì.

354.

Anco a voi dunque, o da ben uomini, sembra, come affermiamo Protagora ed io, che ciò non per altro rispetto sia male se non per questo, ch' e' va a terminare nel dolore e nella privazione di tutti gli altri piaceri? Eglino acconsentirebbero.

E questa fu pure d' amendue noi la sentenza.

Or bene se no' rivolgessimo dal lato opposto la questione: o voi, brava gente, che dite moleste le cose buone, nol dite voi forse per quelle cotali, che, come gli esercizi ginnastici e le guerre e le cure che i medici fanno o col fuoco, o chirurgiche, o co' farmachi o con la dieta, pur buone essendo in loro medesime, moleste riescono? Acconsentirebbero, che ne dici?

Ed ei lo affermò.

E che forse queste cotali cose vo' le chiamate buone, perchè in sul momento ne fanno soffrire i più acuti dolori e spasimi, o piuttosto perchè ne conseguitano nel tempo di poi la sanità e 'l bel portamento de' corpi, e la salute degli stati, e pe' cittadini l'autorità e la ricchezza? E' direbber di sì, a mio giudizio.

Ed egli pure assentiva.

E questi per qual altra mai ragione sono beni, se non perchè vanno a finire ne' piaceri, ossivvero nell'acquietamento e nella cessazione de' dolori? Avete voi forse alcun altro termine, in cui fissandovi potreste determinare quello che sia buono, oltre il piacere e il dolore? Io credo, ch'e' risponderebber che no.

Nè a me pare diversamente, soggiunse Protagora.

Dunque vo' seguite il piacere come bene e vo' fuggite il dolore come male?

E' si pare.

E giudicate, sia male il dolore e bene il piacere, mentre pur dianzi dicevate esser male lo stesso godere, quando ne privi di maggiori piaceri che non sian quelli che arreca, od apporti dolori più grandi de' suoi propri piaceri. Che se per altra cagione e fissandovi in altro termine vo' chiamate male il godere, vogliate anco a noi significarlo: ma vo' non ne avete modo da vero.

E nemmeno a me pare, disse Protagora.

Ed ugualmente, per l'altro rispetto, quanto al dolore? Vo' dunque chiamate bene il sopportare il dolore, quando ci liberi da altri maggiori dolori, o ci appresti piaceri maggiori del dolore che si sopporti? chè se ad altra norma v'attenete, quando vo' chiamate bene fin anco il sofferire il dolore, diversamente di ciò ch'io dico, vogliate significarcela: ma affè che voi non l'avrete.

Tu di' perfettamente il vero, soggiunse Protagora.

Che se poi, seguitai io, vo' m'interrogaste, o vulgari uomini, in grazia di che sì a lungo e sì di frequente tu parli sopra questo stesso argomento? vogliatemene dar venia, risponderé' io, chè anzi tutto la non è punto cosa agevole fare dimostrazione di quel che sia ciò che voi dite sottostare alle passioni: poi egli è in questa dimostrazione che le altre tutte sono come comprese. Ma ora è ben tempo di ritornare alla quistione, se vo' abbiate alcun altro modo di chiamare il bene, fuor che il piacere, o il male fuor che il dolore; ovvero se per voi sia bastevole di viver la vita giocondamente senza dolori? Ove questo vi basti, nè abbiate altro modo di significare il bene ed il male, se non quello che sempre fa capo a questi due termini di piacere e dolore, date ascolto a quel che ora segue. Io dico adunque, che, così essendo, egli è ben ridicolo il vostro ragionamento allora quando vo' dite che l'uomo spesse volte conoscendo il male, che è male, pur lo commette, essendo in sua facoltà di farlo, spintovi e vinto da' piaceri: e poi seguitate dicendo, che pur conoscendo il bene nol vuol fare a cagione de' piaceri, ond'è vinto al momento. 355.

C. XXXVII. Chè ridicoli veramente siano questi nostri ragionamenti, apparirà manifesto, se lasciando d'usar tanti termini, piacevole e molesto, buono e cattivo, di due soli, poichè due parve che fossero veramente, ci serviamo, e da prima di buono e cattivo, e poi anco di piacevole e di molesto. Ciò fermato, facciamoci a dire che l'uomo, conoscendo il male che è male, tuttavia lo fa. Se dunque ci si dimandasse per quale mai cagione? vinto, risponderemmo.... da che? ci si dimanderebbe: e noi non potremmo già dir dal piacere, chè invece di piacere ha preso l'altra denominazione di buono: no' dunque gli risponderemmo e diremmo: vinto.... da che? dirà chi interroga, e noi, dal bene risponderemo per Giove. E se a caso chi interroghi, sia di natura un po' facile allo insultare, si metterà a ridere e dirà: affè che voi dite la più ridicola cosa del mondo; s'uno dunque fa il male, conoscendo che è male e non dee per ciò farsi, e' lo fa vinto da' beni. Che forse, dimanderà egli, non valgono in noi stessi i beni a vincere i mali, ovvero valgono a vincerli?

Rispondendo, egli è manifesto che noi dovrem dirgli che non valgono a vincerli: chè altrimenti non avria peccato quegli che dicemmo essere stato vinto da' piaceri. Ma perchè mai, e' continuerà probabilmente a dimandarne, i beni sono impari a' mali e i mali a' beni? per altra cagione forse da questa, che talvolta gli uni sono maggiori e minori gli altri, o gli uni più e gli altri meno? Nè noi potremmo dargli altra risposta. Manifesto è dunque, soggiungerà, che quando vo' dite, quel vostro esser vinto, egli è nel senso di preferire mali maggiori a beni minori. Così è dunque per questi termini. Scambiamo ora di bel nuovo i termini e applichiamoli a gli stessi obbietti, dicendo che l'uomo fa, allora dicevamo, le cose cattive, ed ora direm le moleste, pur conoscendo che moleste sono, vinto dalle piacevoli, manifesta- 356. mente impotenti ad avere il di sopra. Al rispetto del dolore qual altro termine di confronto può avere il piacere, se non il soverchio o il difetto? e[167] questo respettivamente accade quando in tra loro addivengono maggiori o minori, più o meno di numero e più o men di misura. Che se alcuno mi si facesse a dire: ma il piacere presente o del momento, o Socrate, di molto è diverso dal piacere ed anco dal dolore del tempo avvenire: ma pure in che altro mai, io avrei a dirgli, è il confronto se non tra piaceri e dolori? da che in altro e diverso termine non è possibile. Ma, quasi tu fossi pratico delle bilancie, messi insieme i piaceri e messi insieme i dolori, e ciò che a quelli e a questi s'accosta, o da essi dilungasi, librata la bilancia, di' qual delle due parti è maggiore. Che se tu pesi piaceri con piaceri, sempre sarà a scegliere la parte ov'essi siano e più e maggiori; se invece dolori con dolori, quella ove sieno e meno e minori. Ma se all'incontro siano in bilancia piaceri contro dolori, e questi siano da quelli superati, sia che i prossimi sian vinti da' lontani o i lontani da que' del momento, sempre s'avrà da procedere all'atto cui sia inerente il piacere; laddove invece questo superato sia dal dolore, non è affatto da procedere all'azione. Non è egli vero che altramente non procedon le cose, direi io, o uomini? e sono certo ch'e' non mi saprebbono diversamente rispondere.

E così parve anco a Protagora.

Or dunque, da che la cosa è così, continuerò io, rispondetemi a questa dimanda: alla nostra vista una medesima cosa s'appresenta o no di maggiore grandezza da vicino e da lontano più piccola? Eglino acconsentiranno. E lo stesso è delle cose che sono spesse ed in numero? e le voci da presso non appariscono più forti e da lontano più esili? Ed anco ciò approverebbero. Or dunque se 'l nostro operar bene consistesse nello scegliere e nel fare grandi lunghezze e nel non fare e sfuggire le brevi, quale avremmo scampo alla vita? l'arte forse di misurare o forse la virtù propria di ciò che ci si appresenta? ovvero questa ne farebbe andare cercando e spesso scambiare e poi pentirci così degli atti come delle elezioni nostre quanto al grande ed al piccolo, laddove l'arte di misurare riporterebbe le apparenze alla loro giusta misura e discuoprendoci la verità, renderebbe la tranquillità all'anima saldamente fondata nel vero, e a noi così salverebbe la vita? Gli uomini volgari consentirebbero in ciò con noi, che l'arte del misurare ne salverebbe in tal caso, ovvero altro argomento?

E anch'egli concordava l'arte del misurare.

Ed ancora; ove la salvezza della nostra vita consistesse in vece nella scelta del pari e del dispari, cioè quando fosse da preferire il più e quando il meno, ovvero quando una cosa a fronte d'essa medesima o quando a fronte d'altra un'altra, sia da presso o da lungi, che cosa ne salverebbe? non forse la scienza? e questa non sarebbe forse una certa scienza della misura, essendo pur l'arte del più e del meno? e s'ella fosse l'arte del pari e del dispari, potrebbe mai esser altra dall'aritmetica? E così verrebbono con noi d'accordo gli uomini vulgari, o no? 357.

Ed anco a Protagora parve che verrebber d'accordo.

E ben sia, o egregi: ma da che ci pare che la salvezza del viver nostro stia nella retta scelta del piacere e del dolore, del più e del meno, del maggiore e del minore e del più o meno prossimo, non credete voi anzi tutto che questa considerazione dell'eccesso e del difetto e della respettiva uguaglianza sia una specie di facoltà di misurare?

Per forza.

E poichè è facoltà di misurare, veramente per forza ella ha da essere scienza ed arte. Ed eglino l'ammetteranno. Quale pertanto ella sia quest'arte e questa scienza, prenderemo a considerare un'altra volta. Ch'ella è scienza, a noi basta sol di saperlo per la dimostrazione che Protagora ed io dobbiam farvi di ciò che ci avete dimandato: vo' dunque c'interrogaste, se non vi falla la memoria, quando noi due ci mettemmo d'accordo che nulla è più poderoso della scienza, e ch'essa sempre e da per tutto impera, dovunque ella sia, e 'l piacere e le altre cose tutte; e vo' dicevate, come spesso invece il piacere imperi anco in uomo nudrito di scienza, e noi non consentendovelo, vi faceste a dimandarci: o Protagora e Socrate, s'egli non è questo esser vinto dal piacere, ch'è egli mai e come voi lo chiamate? significatecelo. Se allora in sul momento no' v'avessimo detto ch'ella è ignoranza, vo' vi sareste messi a ridere di noi; ora invece se anco di noi ridiate, riderete pur di voi stessi. Chè già voi n'avete accordato, che chi falla per difetto di sapere, falla nella scelta de' piaceri e de' dolori; e in ciò stare il bene ed il male; nè già solo per difetto di sapere, ma, anco poco fa, avete detto per difetto di saper misurare. Un'azione dunque sbagliata voi pure sapete che è fatta senza scienza e per ignoranza; ond'è ch'esser vinto dal piacere vale la massima ignoranza. Dalla quale Protagora qui dice di sapere gli altri guarire e Prodico ed Ippia; ma voi, per ciò che la giudicate altra cosa dalla ignoranza, nè vi rendete voi stessi, nè i figli vostri mandate da' maestri di tal disciplina, che son qui i sofisti, quasi la non si possa insegnare, ma risparmiando il denaro, e nol dando a costoro, fate male gli affari vostri e pubblici e privati.

C. XXXVIII. 358. Così dunque al volgo noi avremmo risposto: ma ora, dopo Protagora, a voi, i' mi rivolgo, o Prodico e Ippia (chè comune anco con voi ha da essere il ragionar nostro); sembravi forse ch'io al vero mi apponga, o siami ingannato?

E perfettamente vere parvero a tutti le cose da me discorse.

Vo' concordate adunque, diss'io, che piacevole sia ciò che è buono, e molesto quello che è male. Se non che, scongiuro

Prodico di non applicare qui la sua consueta distinzione de' nomi; sia che tu lo chiami piacevole, dilettoso, lieto o sia comunque che tu ti piaccia chiamarlo, ottimo Prodico, ora a ciò ch' io voglio, rispondimi.

E Prodico mezzo ridendo assentì, e così pure gli altri.

Or bene dunque, brava gente, tutti gli atti che concernono il trascorrer la vita senza molestie e giocondamente, non son eglino onesti? E un'azione onesta non è ella buona ed utile?

Fu approvato.

Se dunque, i' ripresi, ciò che è piacevole, è buono, niuno mai, nè sapendo, nè stimando che altri atti, da que' ch' egli fa e che sono in facoltà sua, sien migliori, va fino a compierli, dove sia in facoltà sua di far meglio: chè essere inferiore a sè stesso, è ignoranza, e all'incontro sopravanzare sè stesso, altro non è che sapienza.

Ed anco questo tutti approvarono.

E che più ancora? non dite voi forse ch' ell' è ignoranza allora che uno forma un falso giudizio e s' inganna in proposito di cose d'alto momento?

E tutti l'accordarono.

Ed inoltre, continuai, di sua propria volontà nessuno va al male o a ciò che stima male, nè si pare della umana natura ch' ella vada al male anzichè al bene; e quando sia necessità di scegliere tra due mali, niuno mai sceglierà il maggiore, essendo in sua facoltà d'elegger l'altro minore.

Tutto questo discorso fu generalmente approvato.

E dunque, soggiunsi, vo' date pur nome di timore e di paura a qualcosa? forse a ciò ch' io stesso chiamo con questi nomi? a te mi rivolgo, o Prodico; io chiamo così una qualunque espettazione di male, sia che voi la vogliate dir paura o timore.

E Protagora ed Ippia giudicarono ch' ella fosse timore e paura; Prodico in vece timore sì, ma non paura.

Poco importa, diss' io, o Prodico; ma a questo pon mente: se è vero quello che prima abbiam detto, chi mai degli uomini vorrà andare incontro a ciò ch' e' teme, essendo in sua facoltà volgersi altrove? ovvero, secondo che siam venuti discutendo,

ella è cosa impossibile? chè ciò che temesi, è omai fermato, si giudichi male; e ciò che si giudica male, niuno è che vada a incontrarlo o che volentieri lo imprenda.

Ed anco queste cose furono concordemente da tutti approvate.

C. XXXIX. 359. Così pertanto le cose essendo, diss'io, o Prodico ed Ippia, Protagora nostro ha da darci ragione come stia rettamente ciò ch'egli già pria mi rispose non affatto in sul principio: chè allora discorrendo noi, come cinque fossero le parti della virtù, e' disse l'una non essere qual è l'altra, ma avere ciascuna sua propria forza speciale: ma io non riguardo già a questo, sì a quello ch'e' disse da poi. Ch'e' seguitando disse: quattro d'esse parti essere in tra loro simigliantissime, ma una affatto differire dalle altre, il valore; ed io l'avrei riconosciuto a questo segnale: chè tu, o Socrate, e' disse, troverai uomini empissimi, ingiustissimi, immoderatissimi, ignorantissimi, ma pure fortissimi: onde conoscerai come la fortezza dalle altre parti della virtù è grandemente diversa. Di tale risposta io in sul subito meravigliai e più ancora dopo che con voi ho tenuto questi conversari. Gli dimandai adunque, s'egli dicesse ardimentosi i forti; ed egli: anco tali che si precipitano a capofitto, risposemi. Ti ricordi tu, o Protagora, d'avermi data questa risposta? diss' io.

Ed egli affermò.

Or via dunque, ripresi, spiegaci verso di che mai si precipitano i forti: ver ciò medesimo a che i vili precipitansi?

No, rispose.

Ad altro forse?

Sì, rispose egli.

Che forse i vili vanno alle imprese che son pur da tentare e i forti alle formidabili?

Così si pensa, o Socrate, dal volgo degli uomini.

Tu di' giusto, risposi io; ma non è già questo ch'io ti dimando; sì verso di che dici tu essere precipitosi i forti? verso ciò che è terribile, pur giudicandolo tale, o verso ciò che non è?

Ma questo fu già dimostrato, rispose egli, ne' tuoi precedenti discorsi, com'è impossibile.

Ed anco in ciò, ripresi io, tu di' giusto; chè se quella di-

mostrazione fu rettamente condotta, niuno sarà che vada incontro a ciò che stima terribile, chè il cedere a sè medesimo fu da noi tutti trovata pretta ignoranza.

Ed egli assentiva.

Pur tuttavia a ciò ch' eglino osano, tutti ugualmente s'accingono e i vili ed i forti.

Ma anzi, e' rispondeva, affatto contrarie sono le imprese a cui i codardi si cimentano e i forti: per esempio, questi bramano andare alla guerra e quelli no.

Ma, diss'io, lo andarvi è egli turpe od onesto?

Onesto, rispose.

E se è onesto, nol diremo anco buono secondo le cose discorse? imperocchè abbiamo fermato che tutte le azioni oneste sono anche buone.

Tu di' rettamente e a me è sempre sembrato così.

Bene, ripresi io; ma quali di' tu che non vogliono andare alla guerra pur essendo onesta e buona? 360.

I codardi, e' rispose.

Ma, seguitai io, s'ella è buona ed onesta, non è ella fors'anche piacevole?

Ed egli: questo fu già fermato tra noi.

Che dunque? i codardi, conoscendolo, non vogliono andare a quello che è più onesto, migliore e più giocondo?

In vero se noi questo ammettessimo, rovesceremmo affatto ciò che sopra fermammo.

E l'uomo forte? non va egli a quello che è più bello, migliore e più piacevole?

Forza è ammetterlo, disse.

Gli uomini forti adunque non concepiscono turpi timori, allora che temono, nè si cimentano a turpi ardimenti?

Così è, rispose.

Ma non essendo turpi, non son eglino onesti?

E acconsentiva.

E se sono onesti, non sono anche buoni?

Sì.

Dunque i vili, gli ardimentosi, i furiosi di mente all'incontro temono turpi timori e si cimentano a' turpi cimenti.

Acconsentiva.

Ma turpi e mali ardimentosi ardiscono per qualche altra cagione, ovvero per inscienza e ignoranza loro?

Così è, disse egli.

Che dunque? ciò onde i vili son vili, la chiami tu viltà o fortezza?

Io... viltà, disse.

Ma e i vili non ci parve già, fossero tali per la ignoranza delle cose terribili?

Affatto, rispose.

Per tale ignoranza adunque e' son vili.

Ed egli acconsentiva.

E ciò onde son vili, da te si chiama viltà.

Assentì.

La ignoranza delle cose terribili e delle non terribili sarebbe dunque la viltà?

Fè cenno di sì.

Ma pur, seguitai, il contrario della viltà è la fortezza.

Sì.

E dunque la cognizione delle cose terribili e delle non terribili è direttamente contraria alla ignoranza di esse?

E qui pure fece segno di assentire.

La cognizione dunque delle cose terribili e delle non terribili è la fortezza, la quale si contrappone alla ignoranza di esse.

A questo punto non volle affatto far segno d'assentire e si tacque.

Ed io subito: che è, Protagora, che tu nè nieghi, nè approvi quello ch'io dico?

Va' in fondo da te, rispose.

Sì, ove tu mi risponda solo ad una cosa, se cioè ti sembri, come già prima, che v'abbian degli uomini ignorantissimi e pur fortissimi.

E' mi pare, o Socrate, che tu ti piaccia di contrastar meco, affinchè io ti dia questa risposta; ebbene io farò a tuo modo e ti dirò che dopo le cose sopra discorse ciò mi pare impossibile.

Non per altra cagione, ripresi allora, io fe tutte queste dimande, se non per voler conoscere come stieno le cose quanto alla virtù, e che mai ella si sia la virtù. Ch' io mi so bene, che, dove tutto questo fosse messo in aperto, chiaro ci si farebbe massimamente anco ciò, intorno a cui tu ed io abbiamo così a lungo discorso ciascuno, io sostenendo che la virtù non possa insegnarsi e tu all'incontro che la si possa insegnare. Ed ora all'ultimo atto della nostra discussione, e' mi par quasi ch'essa ci accusi e ci dia la baia, quasi avesse persona; sì che se potesse usar la favella, direbbeci: oh! vo' siete ben gli uomini strani, o Socrate e Protagora: tu, avendo già premesso che la virtù non possa insegnarsi, or poi t'affretti a contraddire a te stesso, mettendoti a fare dimostrazione, che tutto alla scienza riducesi e la giustizia e la prudenza e la fortezza, pel qual modo apparirebbe massimamente possibile insegnar la virtù; dove la virtù fosse altra cosa dalla scienza, come Protagora s'era messo a dire, manifestamente la non si potrebbe insegnare: ma se paia invece che tutto si riduca a scienza, come tu sostieni, o Socrate, sarebbe in vero la cosa mirabile che la virtù non potesse insegnarsi. Dall'altra parte Protagora, avendo già prima fermato che la virtù possa insegnarsi, ora all'incontro par che si sforzi a mostrare come quasi tutt'altro piuttosto che scienza, sembri essere la virtù: e così ella non potrebbe affatto insegnarsi. Io dunque, o Protagora, sendo che tutto sia andato omai malamente sossopra, sento grandissimo desiderio, si faccia la luce in questa quistione, e vorrei che tra noi conversando, ne uscissimo a bene, intendendo che cosa veramente sia virtù, e poi anco quest'altro capo considerassimo, s'ella possa o no esser insegnata, affinchè quel tuo Epimeteo non ci abbia una buona volta a trarre in fallo in questa nostra ricerca, come nella distribuzione de' beni ci ebbe già dimenticati, secondo tu narri. Chè a me nel tuo mito piacque meglio Prometeo che non Epimeteo [166]; ond'io pure nella mia vita prometeeggiando tratto di questi cotali argomenti, e se ti piaccia, come dissi fino dal bel principio, teco volentierissimo ne farei investigazione.

Capo XL.

361.

E Protagora: io invero, disse, lodo questa tua alacrità, o Socrate, e la trattazione tua; ch' io non mi sono un cattivo uomo nel

resto, ma invidioso poi meno d'ogni altro; ond'io di te ho detto a molti, che teco mi godo di gran lunga più che con ogni altro ch'io incontri [169], e massimamente tra' tuoi coetanei; aggiungo poi, ch'io non meraviglierei affatto, se tu un giorno addivenissi chiaro per sapienza tra gli uomini. Quindi di queste cose un'altra volta, se ti piaccia, disputeremo; ora è omai tempo che a qualche altra cosa io mi volga.

Farem dunque come a te aggrada, chè anco per me, dissi, già è omai tempo d'andare, ma io mi rimasi per far piacere al nostro bel [170] Callia.

E queste cose dette ed udite [171], ci dipartimmo.

ANNOTAZIONI

(1) Presso Prisciano, Libro VI. pag. 706. ed. Putsch, si trova un frammento della traduzione Ciceroniana di questo dialogo che suona così: «Quid tu? unde tandem appares, Socrate? An id quidem dubium non est, quin ab Alcibiade?»

Quanto al modo πόθεν φαίνει vedi la nota 6. al Liside, alla pagina 203. a. «Dal dar la caccia alla beltà d'Alcibiade». Vedi il proemio all'Alcibiade maggiore e quello al Simposio, la pagina 213. del Simposio stesso e Plutarco in Alcib. cap. I. Anche qui, come altre volte nel Liside e nel Carmide abbiamo avvertito, al linguaggio d'amore sono applicati i modi propri della caccia. Περὶ ὥραν, no' l'abbiam tradotto «alla fiorente beltà»; ma 'l suo più vero valore sarebbe «il fior della bellezza giovanile».

(2) Il vero significato di Ὁμήρου ἐπαινέτης lo hai nel proemio all'Ione pag. 40. Il luogo omerico a cui allude, è del K. X. dell'Odissea v. 279. dove di Hermes che si fa guida ad Ulisse, è detto

. . . : νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικώς
πρῶτον ὑπηνήτῃ, τοῦπερ χαριεστάτη ἥβη.

Da' quali versi omerici, notò opportunamente Ermanno Sauppe, la plastica trasse il suo tipo per le statue di Hermes. L'applicazione poi che di questi versi è fatta ad Alcibiade, è piena di significato, se è vero ciò che ei trasmise Clemente Alessandrino, Stromata I. pagina 35., che Alcibiade stesse a modello per le imagini d'Hermes: ὥσπερ αὖ καὶ οἱ λιθοξόοι τοὺς Ἑρμᾶς Ἀθήνησι πρὸς Ἀλκιβιάδην ἀπείκαζον.

(3) Città della Tracia su l'imboccatura del fiume Nesto, edificata come narra Erodoto (I. 168.) da Timesio da Clazomene intorno al 656. a. C., fu patria ad uomini universalmente famosi quali Democrito, Protagora ed Ecateo, il filosofo e istorico che accompagnò Alessandro il Macedone; i suoi abitanti avevano poi una generale riputazione come fabbricatori di scudi e d'armi.

(4) I mss. danno concordemente τὸ σοφώτατον κάλλιον φαίνεσθαι, ma noi abbiamo accolto l'emendamento, che il Bekker dedusse dalla interpretazione Ficiniana: «quo minus, quod sapientius est, sit et pul-

crius?» Il quale emendamento, ancorchè combattuto dallo Stallbaum per la sua gran devozione a' mss., è omai accettato da' migliori editori.

(5) Noi abbiamo da immaginarci per la narrazione che fa Socrate, una scena similissima a quella del Carmide pag. 155. b. Quanto allo schiavo che è qui ricordato, rammenti il lettore che un cittadino ateniese non usciva di casa senz' essere accompagnato da un servo almeno. Cf. Hermann Lehrb. der Gr. Ant. Privataltherth. § 12. 18.

(6) Il testo ha διπλῆ γ' ἂν εἴη ἡ χάρις, ch'è modo di dire leggiadrissimo e comune tanto a' poeti quanto a' prosatori. Vedi la nostra nota al v. 1370. del Filottete di Sofocle. Prato Alberghetti 1864.

(7) Da questo punto sino alla fine il dialogo è narrativo. Il lettore voglia diligentemente distinguere le due introduzioni al dialogo: la dialogizzata in cui ci è data la scena, un crocchio cioè di amici raccolti probabilmente in una palestra, ai quali Socrate narra il dialogo; e l'altra (pag. 310. b.-316. b.) tutta di bocca di Socrate, per la quale sappiamo com'e' si sia e perchè recato a casa Callia; quali sofisti e cittadini vi si trovassero e come diversamente aggruppati tra loro; non che le disposizioni d'animo, con le quali egli ed Ippocrate vi si sono condotti.

(8) Di quest'Ippocrate, figlio d'Apollodoro e fratel di Fasone, no' non abbiamo altre notizie da queste poche dateci da Platone a questo luogo e poi alla pag. 316. b. Pare che anch'egli fosse uomo studioso e frequentasse i sofisti forse con l'intendimento d'agevolarsi la via a gli onori. Il padre suo Apollodoro non sembra sia quel-l'istesso Apollodoro, famigliarissimo a Socrate, che fa la narrazione del Convito d'Agatone, e che testimone della morte del maestro, non reggo allo strazio nel Fedone: pag. 59. b. e pag. 117. d. Platone in fatti, con la squisitezza del suo sentimento, non avrebbe mai scelto un figlio di sì devoto amico a rappresentare la gioventù ateniese, che correva dietro alla malsana dottrina de' sofisti.

(9) Lo stesso modo, affatto comune e proprio della vita volgare, ritroveremo nel Convito pag. 213. b., quando s'appresenta Alcibiade schiamazzando e facendo baccano.

(10) πρώην qui vale perfettamente il τρίτην ἡμέραν della pag. 309. d. Guarda come la quiete di Socrate nel rispondere leggiadramente contrasti con la furia d'Ippocrate.

(11) I Grammatici e i Lessicografi ci descrivono lo σκίμπους come un εὐτελὲς κλινίδιον μονόκοιτον. Vedi Becker Charicles, Anmerk. zur achten Scene pag. 121.

(12) Due borghi si trovano con questo nome indicati nell'Attica, uno a settentrione d'Atene sotto il Citerone presso Eleutherae e l'altro a nord ovest presso Maratona. Nel nostro luogo si accenna certamente al primo, donde era facile di passare i confini.

(13) Il tempo di questo primo viaggio di Protagora ad Atene è ignoto. Si calcola debba cadere intorno al 445. Vedi il proemio § V.

(14) καταλύει nell'accezione di andare ad alloggiare è probabilmente derivato dall'omerico καταλύειν τοὺς ἵππους, quindi l'ho reso col nostro modo «è sceso da o presso il tale» derivato dallo scendere che si fa di carrozza o d'altro veicolo come l'einkehren de' tedeschi.

Di Callia d'Ipponico vedi proemio al dialogo §. II. pag. 392. e la nota 32.

(15) I mss. e'l massimo numero degli editori dopo μήπω γ' ὦ γαθέ danno ἐκεῖσε ἴωμεν. La restituzione μήπω γε ritengo giustissima, ma l'ἐκεῖσε ἴωμεν è una brutta glossa già rigettata dall'Hermann, dal Sauppe, da Ed. Iahn ed anco dal nostro Bonghi.

(16) Che sia veramente l'αὐλή nella casa greca, vedi nell'Appendice terza al cap. VIII. 8. del Libro III. delle memorie socratiche da noi edite, dove abbiam riferito la bella trattazione del Becker. L'αὐλή nella casa greca risponde al *cavum aedium* de' Romani e comprende un maggiore o minore spazio vuoto ὕπαιθρον, ricinto da colonnati, dal quale si passava a' diversi scompartimenti della casa che vi facevano capo. Cf. Simpos. pag. 212. Plutarco de gen. Socr. XXIII., pag. 407.

Quale poi dovesse essere l'αὐλή della casa di Socrate, ancorchè servisse pe' sacrifici domestici e per mangiare, com'era l'uso comune, no'ci potremo facilmente immaginare, quando pensiamo che il Boeckh, Die Staatshaushaltung der Athener, Erst. Buch XX. Seit. 157. u. folg. della seconda edizione, stima la casa di Socrate del valore tra le due e le tre mine, appoggiato al notissimo luogo dell'Economico di Senofonte, dov'è detto, che tutta la sostanza di Socrate, trovando un buon compratore, avrebbe potuto realizzarsi in cinque mine, o, fatti tutti i calcoli necessari, in 458. Lire e 33. C.i di nostra moneta.

(17) Lo stesso esempio troveremo addotto anche nel Fedro pagina 270. C. Il lettore non ha mestieri, gli ricordiamo chi fosse il fondatore della medicina scientifica, della stirpe degli Asclepiadi, nella quale, com'è noto, era ereditario il sacerdozio d'Asclepio e l'esercizio della medicina. Le date più accettate della vita d'Ippocrate sono: n. 460. m. 357. e stato in Atene intorno al 430. a. C. Sapientemente osservò già il Grote, che la sua riforma della medicina mosse da' principii medesimi che condussero Socrate alla riforma della scienza speculativa, volendo che la medicina si separasse dalla cosmogonia e dalla fisica, proponendosi nettamente i suoi problemi e in quelli soli occupandosi. Vedi il trattato de antiq. medicina che anco il Littré ritiene per ippocratico.

(18) Trovando qui insieme riuniti così grandi nomi, è impossibile non considerare quale meravigliosa età è questa di Socrate! Dopo il creatore della medicina scientifica t'è ricordato Fidia, il crea-

tore della rappresentazione plastica, la più altamente ideale degli dei, e indi Policleto che seppe levare a stupenda idealità la bellezza della forma umana. A chi bramasse di avere una scientifica cognizione di questi massimi maestri della plastica greca, raccomandiamo le due opere di C. O. Müller, Handbuch der Arch. der Kunst §§ 112.-121. e la dissertazione de Phidiae vita et operibus; la Geschichte der griechischen Künstler (Stuttgart 1857.-59.) di Enrico Brunn, nome caro all'Italia che l'ha per parecchi anni ospitato; e infine la Geschichte der griechischen Plastik del prof. Overbeck dell'università di Lipsia.

(19) Nella traduzione perdiamo qui una grazia del testo che lascia in sospeso il discorso, perchè lo compia mentalmente l'interlocutore, e anco il pensiero del dar la via a quel degli amici significa per participio.

(20) Vedi nel nostro Preambolo sul principio ed eziandio nel proemio al Protagora, come il nome e 'l concetto di sofista abbia trovato grandissime difficoltà prima d'essere universalmente accettato.

(21) Vedi più innanzi a pag. 325. d. e seg. Avverti poi le parole «a fin d'esercizio» con le quali abbiam tradotto l'ἐπὶ τέχνῃ del testo a cui risponde l'ἐπὶ παιδείᾳ, che abbiam reso per tua istruzione. Lo stesso modo che ha un alto valore per la istoria della sofistica, ritorna poco appresso pag. 315. a. Nel Gorgia 485. a. è svolto quasi lo stesso pensiero, quanto alla educazione formale dell'uomo libero e privato cioè non δημιουργός qual è il ποιητής e l'ἰατρός. Vedi all'Ione pag. 531. a. nota 12.

Per seguire il procedimento del dialogo avverti che Ippocrate a questo punto non sa affatto quello che dal sofista si vada cercando.

(22) Ho conservato quanto poteva più, la parola del testo: οὔτ' ἐι ἀγαθῷ οὔτ' ἐι κακῷ πράγματι. Se non che in italiano la forza della espressione riesce minore.

(23) Avverti il sistema etimologico che in certo modo applica qui alla parola σοφιστής l'interlocutore di Socrate per definire il sofista. E' risale al tema ιστ e quindi sofista è per lui ὃς τὰ σοφὰ ἐπίσταται. Di questa maniera procedimenti etimologici no' ritroveremo un buon numero nel Cratilo. Vedi il proemio § IV. pag. 409.

(24) Maestro rende a capello l'ἐπιστάτης che qui ha usato Platone per ἐπιστήμων.

(25) «Tutta questa risposta mi pare in greco meravigliosa di stile. Io ho voluto lasciarle tutta quella libertà, anzi licenza di costruzione che ha nel testo. Di questi disordini apparenti nella frase, co' quali si dà allo scritto tutta l'efficace evidenza del discorso, i nostri migliori Classici son pieni; se non che è la lor parte meno osservata e più strapazzata da gli editori critici de' giorni nostri». Così notava molto dirittamente il Bonghi a questo luogo, che poi prendeva ad esempio per ispiegare come avesse proceduto nella difficile impresa

del volgarizzamento di Platone in quell'acutissima lettera che mandò per le stampe al Direttore della Rivista fiorentina.

(26) Frequenti volte Platone mette insieme il ginnasta ed il medico. Vedi il luogo famoso del Gorgia, già citato nel proemio al Lachete, pag. 464. C. Non è poi mestieri di far avvertire al lettore l'alto valore di questo ragguagliare il sofista al mercatante di vittovaglie. Vedi il proemio § II. e § IV. Anco nella Politeia II. pag. 371. d., nel Sofista pag. 233. d. e nel Politico pag. 289. e. abbiamo ravvicinamenti di questa medesima specie.

(27) κυβεύειν περὶ τοῖς φιλτάτοις è giuocare o mettere in giuoco ciò che abbiam di più caro. Nel Gorgia pag. 513. a. son pur chiamate τὰ φίλτατα la virtù e la moralità della vita. Nelle Leggi invece I. pag. 650. τὰ φίλτατα sono la moglie e i figli o la famiglia.

(28) Ho accettato il verissimo emendamento dell'Hermann, il quale sopprime come glossa inutile καπήλου καὶ ἐμπόρου che in molti mss. è aggiunto a παρά του.

(29) Pon mente, con quanta industria Platone ti prepari al gran convegno de' sofisti.

(30) Anche nel Simposio pag. 175. a. Socrate si sofferma ἐν τοῖς προθύροις, finchè non ha finito certa sua meditazione interiore. Ho tradotto sul davanti della porta per esser fedele a verità, essendo notissimo che la casa greca non ebbe, come la casa de' romani, una piazza libera, come appare da gli Econom. di Aristotele II. pag. 1347. ed. cit., dove s'accenna alla legge del Pisistratide Ippia che stabiliva una penale fin su le porte che si aprissero su la pubblica proprietà della via. Fu quindi una inavvertenza del Bonghi tradurre «vestibolo». Vedi Becker Charicles: Erster Excurs zur dritten Scene.

(31) Della ragione e del valore di questa scena mezzo burlevole del θυρωρός di Callia vedi il § II. del proemio. L'εἰσαγγέλλειν o προσαγγέλλειν del θυρωρός che abbiam reso col nostro «ci annunzia», ti è spiegato dal Becker l. c. vol. I. pag. 190.

Al nostro luogo fu già ravvicinato il frammento degli Adulatori di Eupoli, commedia, com'è noto, portata su la scena nel 421. e tutta all'indirizzo di Callia d'Ipponico, che sperperava la sostanza paterna in una fastosa ospitalità larghissima, contro la quale anche il nostro ha poc'appresso un frizzo che sa di comico. Il frammento è il seguente: (Fragm. Comic. Graec. pag. 17.).

«Ἔνδοθι μέν ἐστι Πρωταγόρας ὁ Τήιος
ὃς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος
περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει

che il Bonghi interpretò con molto garbo:

«E' ci è qua dentro Protagora il Tejo
Che sermona sottile e pappa grasso».

(32) De' personaggi anco secondari del dialogo è a lungo discorso nel proemio. Ma non è forse inutile venir qui compendiando le molte notizie che sul fatto di Callia ci ha trasmesso l'antichità. Figlio d'Ipponico lo stratego, che morì alla battaglia di Delio già tante volte ricordata ne' nostri studi sul Lachete, consumò la fortuna ereditata dal padre in brevi anni: La quale tanto era cospicua da dare origine al proverbio Καλλίου τοῦ Ἱππονίκου πλουσιώτερος. (Esch. Socratico Dialog. II. 9.). Fu uomo di gusti eleganti e s'attorniò di gente colta, come si può argomentare assai agevolmente dal trovare collocata in casa sua la scena del nostro dialogo e quella del Simposio senofonteo. Molti aneddoti della vita sua ci ha trasmesso Ateneo, a cui dobbiamo pur la notizia che affatto contro di lui era la comedia Κολάκων d'Eupoli, data alle scene l'anno 421.: Ol. LXXXIX. 3. Aristotele poi nel III. de' Retorici cap. 2. ci narra, che quando militava a Corinto sotto Ificrate, questi, per la povertà a cui si era ridotto, lo chiamasse μητραγύρτην ἀλλ' οὐ δαδοῦχον, cioè un pezzente di Demeter anzi che un *dadoucho* o 'l porta fiaccole della dea, che era titolo d'altissima nobiltà della sua casa, della quale il Boeckh ha rifatto con ammirabile diligenza tutta la istoria genealogica ed economica nel capo III. del Libro IV. della Staatshaushaltung. Erst. B. Seite 629.-632. Zweite Ausgabe.

La quale istoria abbiam giudicato dovesse tornar gradito al lettore di trovar qui liberamente tradotta.

«La casa degl'Ipponico e de' Callia era anche più distinta per nobiltà e ricchezza. Risaliva per origine fino a Triptolemo e possedeva la dignità ereditaria di δαδοῦχος o porta fiaccola ne' misterii d'Eleusi. Il personaggio che in questa casata si distinse per primo è quell'Ipponico, che noi chiameremo Ipponico I.: del quale si narra, che poco innanzi alle riforme portate da Solone alla costituzione (Olimp. XLVI.), comperasse una gran quantità di terreni con denaro preso ad imprestito (Plutarco in Solone XV.), se pure questa non è accusa mossa da gelosia. Suo fratello Fenippo fu probabilmente padre a Callia I., che ebbe estesissimi possedimenti e acquistò così rapidamente (ὄκως) quelli di Pisistrato (Erod. VI. 121.) che per la invidia che eccitò, fu bandito da Atene. Costui faceva grandi spese in cavalli; riportò la vittoria olimpica, e alle sue tre figlie dette una dote cospicua lasciando loro pienissima libertà di sceglierst per marito chi si volessero tra gli ateniesi. Suo figlio Ipponico dovette essere anco più ricco; perchè al tempo della prima invasione persiana nella Grecia (Ol. LXXII. 3.) Diomneste d'Eretria si trovò ad avere in sua mano i tesori d'uno de' comandanti persiani; e al momento della seconda invasione egli li confidò ad Ipponico, che non potè poi farne restituzione, perchè gli abitanti d'Eretria furono condotti prigioni in Asia (Ateneo XII. p. 536.). Suo figlio Callia II. il δαδοῦχος ebbe il soprannome di Laccoploutos per le sue sterminate ricchezze; era rite-

nuto pel più ricco degli ateniesi (Plut. in Arist. 25.) e la sua sostanza si valutava di 200. talenti (Lisia). Fu oratore alla corte di Persia e pagò in questa occasione un'ammenda di 50. talenti allo stato. Combattè a Maratona e si pretende dovesse il suo soprannome a un tesoro abbandonato in un fosso, onde si rese padrone, dopo ucciso il persiano che glielo aveva mostrato; ma ciò somiglia troppo a una favoletta inventata per ispiegare il suo soprannome o per pungerlo su l'origine delle sue grandi ricchezze, tanto più che quest'aneddoto si ha ancora con qualche variante e tra l'altre questa della sostituzione di Salamina a Maratona.

Questa immensa sostanza passò a Ipponico III. la cui moglie, com'è noto, passò in seconde nozze a Pericle. La nascita e le ricchezze gli fecero tenere il primo posto tra' greci (Andoc. de Myst. p. 64. Isocr. π. τ. ζεύγ. 13. Plut. in Alcib. VIII.). Aveva 600. schiavi alle miniere: si disse chiedesse facoltà di costruirsi una casa sull'acropoli per mettere i suoi tesori al sicuro. Sua figlia condotta in moglie da Alcibiade ebbe 10. talenti di dote, somma a cui non si era mai giunti, e che pure sarebbe stata raddoppiata se, come narra Plutarco, avesse avuto un figlio. Ipponico era stratego quando soccombette nella battaglia di Delio.

Gli successe Callia III. (che è questo del nostro dialogo). Egli fu δᾳδοῦχος e doveva allora essere molto giovine; le sue ricchezze e la sua liberalità lo hanno reso famoso; i sofisti, gli adulatori e le etere l'aiutarono a dissipare la sua grande sostanza; alla quale dette un crollo anzi che aumentarla, essendo stratego nell'anno 4. dell'Ol. XCVI.; ed anche la proxenia di Sparta dovè riuscirgli dispendiosa. Verso l'Olimp. XCVIII. non possedeva più che due talenti, e morì in miseria in età avanzata, dopo essere stato ancora una volta oratore a Sparta l'anno 2. dell'Ol. CII.

Suo figlio Ipponico IV. non potè quindi avere che una fortuna molto umile. Nè si potrebbe decidere se quel Callia di Calliade che dette a Zenone le 100. mine per seguirne l'insegnamento (cf. Alcib. magg. pag. 119. a. e nota 62.) appartenesse a questa stessa famiglia. Certamente però che non era di essa quell'altro Callia di natali oscurissimi, ma che fece con le miniere una grande sostanza, e di cui Plutarco ci ha conservato memoria (in Cim. IV.) per aver pagato per Cimone l'ammenda imposta a Milziade ».

(33) Di questi due figli di Pericle, Paralo e Santippo, nati dalla madre stessa di Callia, la quale, come già è stato detto, fatto divorzio da Ipponico, passò a Pericle, parla spesso Platone, e noi abbiamo avuto occasione di dirlo altra volta. Il lettore sa che ambedue premorirono a Pericle: l'ultimo accertatamente nella pestilenza del 430. e così un anno prima del padre suo. Cf. Plut. in Pericl. pag. 172. b. Ateneo XI. pag. 505. s. f.

(34) Vedi il proemio al dialogo che porta il suo nome § II.

(35) La famiglia di questo giovine è nota per ricchezza e potenza: cf. Boeckh Urkunden ub. d. Seewesen Seite 24. u. 252. u. folg. ma del giovine stesso non abbiamo notizia.

(36) Anche di questo che pare sia dato come fidissimo discepolo di Protagora, all'infuori di questa presente indicazione platonica, non abbiamo notizie; per il che a ragione il Bonghi si meraviglia che il Frei (Quaest. Protag.) lo chiami *clarissimus*.

(37) Vedi ciò che in proposito di questa sapienza ambulante di città in città è detto nell'Apologia pag. 19. e.

(38) Questo manifesto accenno all'arte coreutica ci ha suggerito la osservazione che abbiamo fatto su questo luogo nel § II. del proemio. Platone aveva qui dinanzi al pensiero l'ordinamento del coro tragico nelle sue ordinanze (στοίχοι). Vedi il Müller alle Eumenidi d'Eschilo pag. 81. e seg.

(39) I due emistichi che qui pronunzia Socrate, richiamavano a mente a' contemporanei suoi la Nekya omerica: e con qual effetto, ognuno può da sè misurare. Cf. Od. λ. XI, 601. Vedi il Proemio § V.

(40) Di questo personaggio, figlio d'un medico e medico egli stesso, avremo miglior occasione a discorrere quando lo ritroveremo nel Convito.

(41) Lo stesso diciamo per Fedro, da cui s'intitola uno de' più splendidi dialoghi di Platone.

(42) Lo troveremo ricordato anco nel Gorgia pag. 187. c. Non è improbabile sia suo figlio quell'oratore Androzione, che ebbe luogo distinto tra gli avversarii di Demostene. Ma non n'abbiamo notizie.

(43) Non ti sfugga la posizione assegnata ad Ippia sul θρόνος, un alto sedile, quasi una catedra, mentre i suoi ascoltatori ἐκάθηντο ἐπὶ βάθρων. Hai quasi sotto gli occhi una scuola. Cf. Plutarch. περὶ ἀκούειν cap. XII. e le Privataltertb. dell'Hermann § 35. 7.

(44) Emistichio del 582. della Νεκύα omerica:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰςεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα.

Il Welcker, Prodikos etc. Kleine Schrift. II. S. 395. u. f., dall'emistichio omerico, con cui è presentato e che ogni greco un po' culto era in caso di completare, e dalla descrizione de' suoi atteggiamenti induce che Platone ce lo rappresenti soffrente.

(45) Con questa indicazione del diverso uso a cui serviva la cameretta di Prodico al tempo del buon Ipponico, Platone punge urbanamente la ospitalità rovinosa di Callia.

(46) Anche di Pausania che ci tornerà dinanzi nel Convito, avremo là migliore occasione a discorrere.

(47) Questo giovinetto Agatone è 'l poeta tragico, di cui si celebra la vittoria nel Convito platonico.

(48) Comunissimo era il nome di Adimanto tra gli Ateniesi. Del

primo qui ricordato non si ha notizia veruna. Il secondo è rammentato nelle Rane d'Aristofane v. 1513. ed ebbe poi trista fama di traditore alla battaglia di Aegospotamos. Vedi gli Ellenici di Senofonte I. 4. 21. II. 1. 32. e Lisia Or. XIV. § 38.

(49) Mentre d'Ippia ci ha detto quale fosse il subbietto della lezione, in conformità a ciò che è detto di lui nell' Ippia magg. 285. b., di Prodico si passa con una scusa che mira all'effetto dramatico, d'indicare il soggetto de' conversari.

(50) D'Alcibiade e di Critia abbiamo già parlato abbastanza ne' proemii all'Alcibiade e al Carmide.

(51) Qui tu hai come enumerati i poeti che i Greci tenevano per civilizzatori. Avverti che mentre in questa lista entrano ambo i nomi, ne' quali si compendiava lo sviluppo epico, e i due più famosi della poesia sacerdotale e dell'inno, tra' lirici è ricordato solo Simonide.

Protagora poi encomia sempre con lunghi e be' discorsi la sua propria arte riportandone quanto può più alto le origini.

(52) Vedi come sia altamente lodato dal Nostro nelle Leggi VIII. pag. 839. 40. Ebbe fama di grandissima temperanza e costanza.

(53) Erodico da Selimbria fu maestro di ginnastica e medico; pare che s'acquistasse fama massimamente con la cura che i nostri pratici chiamerebbero dietetica. Vedi la Politeia III. 406. a. e Aristotele nel I. della Retor. 5. 29. Se le parole τὸ δὲ ἀρχαῖον Μεγαρεύς sono autentiche, osserva giustamente il Sauppe, sarebbe a credere fosse nato a Megara e indi si fosse stabilito a Selymbria (come danno i marmi del tributo degli Alleati esaminati dal Boeckh, Staatshaushalt. II. S. 726.) città della Propontide tra Bisanzio e Perinto.

(54) Già ricordato nel Lachete pag. 180. d. come maestro di Damone. Secondo Aristotele citato da Plut. in Pericle cap. 4. egli e Pitocleide sarebbero stati i maestri di Pericle nella musica.

(55) Di quest'ultimo, oltre la notizia dataci da Plutarco, apprendiamo dallo Scolio a questo nostro luogo, che seguitò la dottrina pitagorica. Plutarco stesso nel suo π. μουσικῆς 1136. d. lo dà per inventore d'una tonalità musicale, la Mixolidia. Di questi musici che passavano per sofisti, no' abbiamo già avuto a parlare anche altrove.

(56) Nel Menone pag. 91. ci dirà che Protagora è morto vecchio di 70. anni, e quaranta ne passò ἐν τῇ τέχνῃ ὤν. Avverti come anche qui gli anni spesi nell'esercizio della sofistica siano messi a riscontro della vita.

(57) Qui termina la introduzione al dialogo.

(58) Un pittore Zeussippo d'Eraclea non è noto. Pare quindi molto probabile, che qui si accenni a Zeusi, che pure fu d'Eraclea (malgrado la citazione sempre allegata del Simpos. Senofonteo IV. 63.) e che troviamo pur rammentato nel Gorgia pag. 453. C.

Il dotto Brunn nella sua Gesch. der gr. Künster II. S. 77. accettò la conghiettura del Coray a Plut. in Per., che questo sia l'intiero nome, al quale avrebbe nell'uso prevalso il diminutivo Zeusi.

(59) Non ricordato in altra parte. Ateneo cita un maestro di Epaminonda di questo nome V. pag. 184. e.; e un altro Ortagora è ricordato nelle Arringatrici d'Aristofane v. 945. ma *cum turpi ambiguitate*, come scrisse lo Stallbaum.

(60) Cf. Isocrat. XV. § 268. e ricorda l'antico detto d'Euripide già tradotto da Ennio: «degustandum ex ea (philosophia), non in eam ingurgitandum censeo».

(61) Cf. il Menone pag. 91. a. b.

(62) οὐκ ἔχω ὅπως ἀπιστῶ. Per mezzo di questa locuzione Platone fa fermare la considerazione del lettore su la proposizione capitale del dialogo. Cf. pag. 320. b. e Fedone 107. a.

(63) Socrate, non sai, se parli qui ironicamente o sul serio. D'altra parte la buona fama degli Ateniesi a questo tempo era universalmente proclamata. Ippia tra poco, pag. 337. d., chiamerà Atene il pritaneo della sapienza. Tucidide la fa da Pericle chiamare la scuola dell'Ellade, ed Erodoto I. 60. dice apertamente, che gli Ateniesi sono tra gli Elleni i primi per la sapienza.

(64) Gli arcieri sciti erano schiavi dello Stato, che tenevano la polizia dell'assemblea sotto gli ordini dell'Epistate de' Pritani, o della sezione della Boulè, che per quella decade aveva la rappresentanza dello Stato. Quanto all'assemblea ateniese e alla sua procedura vedi Boeckh Staatshaushaltung I. 291. u. folg. e Schoemann Gr. Alterthümer I. Seite 378. 381. u. folg. Hermann Staatsalterthümer § 127. 128. 129.

(65) περὶ ὧν οἴονται ἐν τέχνῃ εἶναι quasi a spiegare ὅσα ἡγοῦνται μαθητά καὶ διδακτά che ha usato poco innanzi.

(66) Come abbiamo già avvertito altrove, Platone si compiace di questa esperienza che da' padri migliori i migliori figli non derivino. Vedi il proemio al Lachete e quello al nostro dialogo § III. e cf. Menone pagina. 93. d.

Dell'andar poi a caso in cerca della virtù egli ha detto, che questi figliuoli degli uomini migliori vanno come le greggi d'un dio pascendo: la qual locuzione è derivata al nostro dal proverbiale ἄφετον νέμεσθαι applicato all'uso di lasciare libero pascolo a gli animali sacri ad un dio. Cf. la Politeia VI. 498. c., Plut. in Lucullo pagina 507., Arriano Sped. d'Aless. VII. 20.

(67) Fratello di Pericle e anch'egli tutore de' figli di Clinia, secondo la testimonianza di Plutarco in Alc. I., che spiega anche la parentela che era tra loro pel lato d'Agariste e di Dinomache.

(68) Dopo che Protagora ha dimandato a' suoi medesimi ascoltatori, se preferiscano un mito od una dimostrazione, e questi lo han

lasciato libero di fare, come meglio gli piaccia; egli nel suo lungo discorso fa e l'uno e l'altro, e il mito e il ragionamento filato, o la dimostrazione.

È qui anzi tutto necessario di porre una distinzione tra il mito di Protagora e i così detti miti platonici, de' quali abbiam trattato nel Preambolo, ed avremo anche altrove a discorrere. Il mito di Protagora è della specie medesima del mito d'Ercole al bivio per Prodico, conservatoci da Senofonte nel II. delle memorie socratiche; ovvero è uno squarcio preparato e studiato, che il sofista vien recitando per far prova di sua gran valentia, ed ora lo appicca ad una, ora ad altra questione: ora gli serve, come qui, d'introduzione al ragionamento, ora invece lo colloca come prova nel mezzo, o, come conferma di ciò che ha detto, alla fine. La forma di questi luoghi comuni tiene assai del poetico e ciò per due cause: per guadagnare più presto l'animo degli ascoltatori, di cui si studiavano di molcire le orecchie; e per conservar anche quanto più delle forme che primamente vestì il pensiero filosofico greco. Qui non è il luogo di venir mostrando a uno a uno tutti i modi poetici da Platone introdotti nel mito, e certi particolari studi di numero, onde la prosa s'accosta alla poesia; traducendo ci siamo tuttavia ingegnati di far sentire al nostro lettore la differenza dello stile, ma qui ci contenteremo ricordare soltanto che quasi con le stesse parole incominciavano i versi Ciprii di Stasino; e che la mossa del mito protagoreo risponde a capello a un frammento di Critia conservatoci da Sesto Empirico. Quanto poi alla favola, Protagora si scosta e da Esiodo e da Eschilo. Vedi la ottima Griechische Mythologie von L. Preller I. B. S. 78.

(69) Il mitico studia a inalzare con una locuzione poetica, γῆς ἔνδον, la comune credenza, onde gli uomini chiamano loro madre la terra. Vedi Preller l. c. I. S. 57.

(70) Secondo la dottrina esposta dal Brandis nelle Commentationes Eleaticae I. pag. 156. questa miscela del fuoco e della terra è conforme alla dottrina di Parmenide. A questi Empedocle aggiunse poi come elementi l'aria e l'acqua. Il nostro Bonghi non vuol vedervi se non la dottrina comune de' quattro elementi.

(71) Cicerone de nat. deor. II. § 121. « Animantium aliae coriis tectae sunt, aliae villis vestitae, aliae spinis hirsutae; pluma alias, alias squama videmus obductas; alias esse cornibus armatas, alias habere effugia pennarum ».

Vedi anche il bel frammento d'Empedocle v. 223. e seg. ed. Stein.

(72) La volgata è: καὶ ὑπὸ ποδῶν τὰ μὲν ὁπλαῖς τὰ δὲ θριξὶ καὶ δέρμασι στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. A queste parole lo Stefano appose già questa nota; « pro θριξὶ legitur etiam τύλοις. Ficinus autem utrumque posuit ». In fatti il Ficino tradusse « pedibusque soleas addidit, ungulas, setas, callum, pelles itidem quam durissimas ». Inoltre Marco Mu-

suro nell'Aldina e i due editori delle Basileensi invece di ἀναίμοις lessero ἀνέμοις. Il luogo non è quindi a meravigliare, se abbia esercitato la critica; noi tra' vari emendamenti, ritenendo pure che il τύλοις d'Enrico Stefano sia non già d'un qualche codice, ma derivato dalla versione ficiniana, abbiamo alla volgata preferito la nuova lezione attribuita al Pabst, quale la dà l'Hermann e con lui il Wayte: τὰ μὲν ὁπλαῖς τὰ δὲ ὄνυξι καὶ δέρμασι στερεοῖς καὶ ἀναίμοις, nè ci han persuaso a tener la volgata le ragioni addotte dal Bonghi, essendo molto probabile che la ripetizione cui egli dà tanto peso, sia da attribuire soltanto ad un copista ignorante.

(73) Ho studiato a mettere in mostra l'ἔρχεσθαι col dativo, che è costruzione più de' poeti che de' prosatori.

(74) . . . . tum porro puer . . .
. . . nudus humi jacet, infans, indigus omni
vitali auxilio . . . . . .
Lucr. de R. N. V. v. 223.

(75) Vedi la stessa dottrina con poca diversità anche nel Politico pag. 274. c. È qui che' l mito Protagoreo differisce e si scosta da Esiodo (Op. e Gior. 50. e seg.) e da Eschilo. Prometeo per Protagora non fura il fuoco di Giove, ma un fuoco già per le arti apprestato da Efesto e da Atena; e col fuoco l'attitudine all'arte.

(76) Ricorda gli stupendi versi della monodia del Prometeo (107-111).

. . . . θνητοῖς γὰρ γέρα
πορὼν ἀνάγκαις ταῖσδ' ἐνέζευγμαι τάλας·
ναρθηκοπλήρωτον δὲ θηρῶμαι πυρὸς
πηγὴν κλοπαίαν, ἣ διδάσκαλος τέχνης
πάσης βροτοῖς πέφηνε καὶ μέγας πόρος.

E dopo questi versi bellissimi, rammenti il lettore, che secondo la dottrina de' filosofi greci più antichi, il fuoco è l'elemento di ciò che v' ha di più alto e di più nobile nell'uomo.

(77) Κράτος e Βία della Teogonia Esiodea v. 385. Protagora concepisce l'Olimpo come una città greca dell'età eroica, nella quale l'ἄναξ tiene l'acropoli.

(78) Non indica qual ella sia quest'arte d'Atena.

(79) I mss. e 'l massimo numero degli editori, non esclusi lo Stallbaum, l'Hermann e gli editori di Zurigo, hanno qui: Προμηθέα δὲ δι' Ἐπιμηθέα ὕστερον κτλ. A me veramente quelle parole δι' Ἐπιμηθέα riescono affatto strane, e meraviglio, siano state conservate dal Müller e dal Bonghi nelle loro versioni. Io accetto intieramente la osservazione del Sauppe: «Die Worte δι' Ἐπιμηθέα die vor ὕστερον in den Hdss. stehn, sind sinnlos, denn dafür dass Prom. des Diebstahls wegen bestraft wurde, enthält die Erwähnung des Epimetheus keine

Begründung. Der Gegensatz ist einfach: für die Menschen war Prometheus Diebstahl eine Quelle des Segens, für ihn herber Pein».

(80) L'amore dell'enumerazione fa smarrire a Protagora quel retto senso, secondo cui dovrebbe procedere il discorso. Tra 'l dono di Prometeo e 'l linguaggio non è veruna relazione.

(81) Protagora va su le orme de' poeti più antichi pe' quali αἰδώς e δίκη sono i fondamenti del viver civile. Vedi Esiodo Op. e G. v. 192., Teogn. 291. e seg., 937. e seg.

(82) καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. M' hanno aria d' un frammento poetico.

(83) Non oso affermarlo, ma sospetto, sia qui un ricordo de' versi 1071.-72. del Prometeo Eschileo, ove i προδόται son chiamati νόσος affatto nel senso del latino *pestis*.

(84) μετὰ τοῦτο. Con che s'accenna al cominciare della parte seconda del discorso di Protagora.

(85) αὐτό σε διδάξει. È formula che pienamente corrisponde ad αὐτὸ δείξει dell'Ippia magg. 288. b. e ad αὐτὸ δηλώσει del 329. b. Per queste vere formule, ch'io non sono stato buono a rendere, il testo è molto più scolpito della mia traduzione.

(86) Riscontra lo stesso pensiero in Teognide v. 583. e seg. A proposito poi del luogo nostro notava sapientemente il Sauppe: «Die Abschreckungstheorie, die sich auch Gorg. 525. b. und an aa. St. bei Platon findet, machte sich in der Zeit der Sophisten mehr und mehr geltend als die Begriffe des Staates und Gesetzes an Geltung und Heiligkeit verloren; früher waren die Ideen der Vergeltung und der Sorge für die öffentliche Wohlfahrt die Grundlagen des Strafrechts.»

(87) Qui comincia la terza parte della orazione di Protagora.

(88) Il discorso procede affatto alla maniera del conversare comune ed orale; quindi quel ripiegarsi, quel ripetersi e que' piccoli anacoluti, che mi sono studiato di conservare nel volgarizzamento.

(89) Il nostro «rovescio di famiglia» che traduce esattamente la ἀνατροπὴ τοῦ οἴκου, ha tuttavia meno valore, per l'uso che ne facciamo, del modo greco, il quale in grazia delle idee religiose, che si annettevano alla famiglia, compendiava per gli antichi ogni più grave sciagura.

(90) Specialmente i canti omerici. Ricorda Nicerato di Nicia e quello ch' e' dice nel Simposio di Senofonte III. 5. Quanto poi ad Esiodo, Teognide e Focilide, ch'erano gli altri poeti in uso nelle scuole, Isocrate II. § 43. li chiama ἀρίστους συμβούλους τῷ βίῳ τῷ των ἀνθρώπων.

(91) Cf. i v. 964. e seg. delle Nubi d'Aristofane.

(92) I lirici e ditirambici più in uso nelle scuole, erano Ceceide, Lamprocle, Laso, Cidia e pochi altri.

(93) ἐκτείνειν è 'l nostro mettere in musica, o adattare un canto su un ritmo musicale. Cf. Fedone pag. 60. d.

(94) Su tutto questo luogo veramente classico e che è la fonte più abbondante delle nostre cognizioni su la educazione degli antichi, vedi il Becker l. c. Excurs zur ersten Scene: die Erziehung; e i § 33. e seg. delle Privatalterthümer di C. F. Hermann.

Su la pedagogia di Platone trovo citata una scrittura del Blum «de Platonis educandorum liberorum disciplina» (Halle 1817.) ch' io non ho potuto sin qui procurarmi.

(95) Cf. Seneca Epistol. XCIV. § 51. e Quintiliano in principio.

(96) εὔθυναι. Sono veramente i giudizi di sindacato, a cui erano sottoposti tutti i magistrati, quando deponevano l' ufficio; e co' quali si addirizzavano, come suona la parola, i loro conti e i loro atti. Qui ha significato generale e l' ho per ciò tradotta emendazione, conservando a bello studio la ripetizione che è nel testo.

(97) Tanto il discorso s'è accostato all' orale, che Platone v' ha inserito il dice o il disse, che noi pure inseriamo, quasi senza accorgercene, quando riferiamo un altrui discorso.

(98) Ferecrate, uno de' poeti dell' antica comedia, dette la comedia degli Ἄγριοι per le Lenee del 420. secondo l' attestazione d' Ateneo, V. pag. 218. D. Dagli sparsi frammenti il Meinecke (Fragm. Com. Graec. I. pag. 79. e seg. II. pag. 254. e seg.) studiò a ricomporne l' andamento della favola, e, per quanto ci pare, vi riuscì egregiamente, sebbene l' Heinrich in una speciale scrittura sul nostro luogo vide la cosa per tutt' altro verso; e componendo il coro del drama, non già di uomini selvaggi, nemici d' ogni legge e d' ogni ordinamento sociale, ma di centauri ed altri mostri, vorrebbe il μισάνθρωποι del nostro testo mutato in ἡμιάνθρωποι, e dietro lui altri propose μιξάνθρωποι.

(99) Con questo nome indicavasi un luogo al mezzodì della città, ove già da antico era un tempio a Dioniso Leneo, e ivi presso l' ἄγων οὐπὶ Ληναίῳ come disse Aristofane, Acharn. 504. Col tempo vi si edificò un gran teatro, nel quale si celebravano le feste Lenee e si rappresentavano le comedie.

(100) Due uomini di pessima fama proverbiale, come i grammatici e i lessicografi attestano. Cf. Suida e Arpocrazione s. v. Eschine contro Ctesif. pag. 529. d. Reiske. e Leutsch nei Paroemiogr. gr. I. pag. 243.

(101) Cf. l' Alcibiade magg. pag. 111. St. e la nota 31.

(102) Accenna a queste parole del Protagora platonico, dando loro autorità di un detto storico, Aristotele nell' Et. a Nic. IX. 1. pagina 1164. della ed. cit.

(103) Di questi figli di Policleto non abbiamo affatto notizia. Dal nostro luogo si può tuttavia conghietturare ch' essi e Policleto

fermato abbiano stanza in Atene. Guarda come in sul finire Protagora si studii d'andare a' versi della sua più giovine udienza.

(104) Di questo luogo notevolissimo nel dialogo, e che, pare ne prepari alla teorica del Fedro, vedi quello che abbiam detto nel nostro proemio § III. pag. 400.

(105) Qui è impossibile rendere la parola del nostro testo δόλιχον κατατείνουσι τοῦ λόγου. Δόλιχος, da δολιχός lungo, era chiamata quella corsa, nella quale i concorrenti per ben dodici volte percorrevano in su e in giù tutto lo stadio quant'era lungo. V. Krause Gymnastik der Hellenen S. 347. u. f. Cf. più innanzi a pag. 335. e.

(106) Questo modo d'incominciare il dialogo dialettico dopo un lungo discorso dell'avversario è frequentissimo in Platone, com'è in sè stesso naturalissimo. Vedi p. e. l'Eutifrone pag. 13. a. e altrove.

(107) «Socrate dimanda, se le virtù particolari sieno diverse in tra loro in rispetto alla qualità o alla quantità; vale a dire, se sian essenzialmente diverse o solamente differiscano pel grado, o pel *Quantum* di virtù che sia in esse» Sauppe a q. l.

(108) αὐτὸ τοῦτο. Avverti, come per questa formula sia nettamente distinto il concetto di giustizia dalla giustizia concreta.

(109) Ottimamente a q. l. il Bonghi: Protagora adopera con Socrate cautele simili a quelle suggerite da Aristotele a coloro, i quali hanno a discutere con un sofista (Soph. el. XVII. 172. a. 25. e seg.). Ma Socrate che non è sofista ed ha uno scopo ben concepito e legittimo, vuole ch'egli manifesti il suo proprio pensiero come suo proprio, perchè la riprova, alla quale sarà sottomesso per essere scoverto vero o falso, sforzi chi pensa così, a ritenerlo, se vero, nè più negarlo in altrui, o a rigettarlo, se falso. Vedi più giù Cap. XX. 333. c.

(110) Luogo molto dibattuto tra' critici. La lezione che a me pare la vera, è questa κἂν πάνυ σμικρὸν ἔχῃ. Ma una siffatta βραχυλογία dal Ficino fu svolta: si exiguum quiddam habent simile et dissimile; e dietro al Ficino andò lo Schleiermacher, come facilmente accade a chiunque traduca in una lingua moderna. Indi le proposte d'emendamento dell'Heindorf, che alla volgata ἔχῃ τὸ ὅμοιον voleva sostituito ἔχῃ τὸ ἀνόμοιον ἢ τὸ ὅμοιον. Io ho, anco traducendo, conservata la brachilogia del testo, che, ritengo, sia stata guasta da qualche copista il quale ha qui aggiunto il τὸ ὅμοιον, prendendolo di pochi versi sotto.

(111) Più volte troverai questo ravvicinamento tra' contrari del ragionamento e le tonalità disarmoniche della musica ne' dialoghi di Platone. Cf. p. e. il Fedone pag. 92. C.

(112) παρατετάχθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι. È modo tolto ad imprestito dal linguaggio militare, che qui è pieno di grazia, cui non sentì il vecchio Cornario quando emendò παρατεταράχθαι.

(113) Guarda come tutto questo ragionamento di Protagora pro-

ceda impacciato e confuso sì che proprio lo stato dell'animo suo vi trasparia. Gli antichi comentatori notavano qui l'*elenchus* τοῦ ἁπλῶς ed altri accorgimenti sofistici, che forse pel nostro lettore non sono di molto gusto; dove però taluno volesse averne notizia, può consultare la nota del Serrano a q. l. nella ediz. dello Stefano.

(114) Come i sofisti ed i retori si vantassero di poter insegnare a tenere lunghi e brevi discorsi, ci è pur detto nel Fedro pag. 267. b. Cf. la Retorica d'Anaximene cap. 22. ne' Rhet. Gr. dello Spengel vol. I. pag. 209.

(115) Della ragione dramatica di questo luogo vedi il proemio §. III. pag. 399. ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουί. Il τρίβων ch'io ho tradotto col nome generico, era un piccolo mantello, da principio usato particolarmente da gli Spartani, da' quali passò ne' Laconi, e quindi se lo presero i filosofi.

(116) Il vincitore olimpico delle tre olimpiadi LXXXIII. LXXXIV. e LXXXV. (448.-440. a. C.). Cf. Diod. Sic. XII. 5. 23. 29. Dion. d'Alic. Ant. R. XI. da principio, Pausan. V. 23.

(117) De' dolichodromi abbiamo già parlato alla nota 105. Gli ἡμεροδρόμοι, quale fu quel Feidippide, di cui parlano Erodoto VI. 105. e Cornelio Nepote in Milziade c. 4., facevano le loro corse a giornata. «Hemerodromos, dice Livio, (XXXI. 24.) vocant Graeci, ingens die uno cursu emetientes spatium».

(118) Prodico parla da quell'ὀρθότης τῶν ὀνομάτων ch'egli appellavasi da sè medesimo. Sul carattere affatto dramatico di questo intermezzo vedi il proemio §. III.

(119) Questo luogo, in un frammento conservatoci da Prisciano VIII. § 35. pag. 803. ed. P., l'abbiamo nella traduzione di Cicerone: «Cicero in Protagora: nunc a vobis, o Protagora et Socrates, postulo, ut de isto concedatis alter alteri, et inter vos de huiuscemodi rebus controvertimini, non concertetis».

(120) Anche Aristotele ne' Topici pag. 112. 6. 22. ed. c. ci dice, che Prodico distingueva τὰς ἡδονὰς εἰς χαρὰν, καὶ τέρψιν, καὶ εὐφροσύνην. Ma nota dirittamente il Sauppe, che questa distinzione non trovasi poi applicata nel famoso mito di Prodico riferito da Senofonte nelle memorie socratiche. Cf. II. 1. 24.

(121) Il concetto di legge e di diritto che è il nucleo dell'etica de' sofisti, noi abbiamo molte volte occasione di spiegarlo ne' nostri proemii. Vedi però in questo luogo, com'Ippia parli affatto in conformità della teorica che sostiene nelle memorie socratiche di Senofonte IV. 4. 14. e seg.

(122) La dottrina Empedoclea, presa a prestito dalla sofistica. Cf. Gorgia 510. b. e Liside 214. b.

(123) Originariamente davasi questo nome all'abitazione officiale del Prytanis il massimo magistrato; la quale era prossima al

βουλευτήριον e più comunemente chiamavasi Θόλος. Ivi era il sacrario di Ἑστία, il sacro fuoco della città, quasi il cuore della città come associazione benefica; e per ciò vi si accoglievano gli ἀείσιτοι, ovvero que' cittadini, che per loro benemerenze o per onore singolare ad essi reso dalla città, fossero nutriti a pubbliche spese. Questo *penetrale urbis* come Livio (XLI. 40.) lo chiama, fu a gli antichi quello che *il palagio* a' municipi d'Italia, e di qui ognuno intende il valore della espressione platonica che fu nel medesimo senso ripetuta anche da Teopompo (Ateneo VI. pag. 254. b.) e a cui sono da ravvicinare l'Ἑλλάδος ἔρεισμα di Pindaro (fr. 54.) l'Ἑλλάδος Ἑλλάς e τὸ τῆς Ἑλλάδος μουσεῖον di altri scrittori.

(124) Locuzione proverbiale presa dal linguaggio marinaresco.

(125) Vedi il proemio § III. Non è a dubitare che tale linguaggio in bocca ad Ippia non sia in un certo senso istorico, ciò è dire, non sia affatto conformato alla sua maniera di vivere e di parlare.

(126) Vedi nel proemio § IV. dove è detto, perchè i sofisti facessero della illustrazione de' poeti uno studio speciale. Cf. Isocrate XII. § 18. e l'antecedente Ippia minore. Il διελεῖν che qui è proprio l'intendere scientificamente, l'interpretare e dichiarare oralmente, l'abbiamo trovato già, a proposito di Prodico, nel Carmide 164. d. e lo ritroveremo nell'Ippia magg. pag. 285. c.

(127) Di Simonide da Ceo (n. 556. m. a Siracusa nel 468.) vedi le belle pagine del Müller nel capo XIV. dell'Istoria della letteratura greca. Vol. I. pag. 337. e seg. della mia traduzione e'l comentario di F. G. Schneidewin premesso alla edizione de' suoi frammenti: Simonidis Cei Carminum Reliquiae. edidit F. G. Schneidewin. Brunsvigae 1835.

Da questo libro, col quale lo Schneidewin die' le larghe speranze, che poi sì nobilmente attenne e come professore e come scienziato, a comodo di que' lettori che volessero riscontrare il testo del canto, quale fu ristabilito metricamente dal Boeckh e in parte dallo stesso Schneidewin, estraggo tutto il frammento.

ΣΚΟΠΑι ΤΩι ΚΡΕΟΝΤΟΣ ΘΕΣΣΑΛΩι ΤΕΘΡΙΠΠΩι.

Πολλὰ ἔστι καὶ περὶ ἑκάστου τῶν ἐν τῷ ᾄσματι εἰρημένων ἀποδεῖξαι ὡς εὖ πεποίηται· πάνυ γὰρ χαριέντως καὶ μεμελημένως ἔχει· ἀλλὰ μακρὸν ἂν εἴη αὐτὸ οὕτω διελθεῖν· ἀλλὰ τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὅλον διεξέλθωμεν καὶ τὴν βούλησιν, ὅτι παντὸς μᾶλλον ἔλεγχός ἐστι τοῦ Πιτταχείου ῥήματος διὰ παντὸς τοῦ ᾄσματος. Socrates apud Platon. Protag. p. 344., A.

In Platonis Protag. p. 339., A. sqq. Socrates cum Protagora Abderita de virtute disceptantes, qualis esset, non pervenerunt ad finem. Jam Sophista, quem in Simonide aliisque poetis explicandis versatum ex Platonis dialogo collegisse videtur Themistius Soph.

p. 289., D., rem de integro orsurus ad explicationem poetarum confugit, in qua omnes flagitat gnaviter versatos. Verba haec sunt: Καὶ δὴ καὶ νῦν ἔσται τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ αὐτοῦ μὲν, περὶ οὗπερ ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν διαλεγόμεθα, περὶ ἀρετῆς, μετενηνεγμένον δὲ εἰς ποίησιν· τοσοῦτον μόνον διοίσει· λέγει γάρ που Σιμωνίδης πρὸς Σκόπαν τὸν Κρέοντος υἱὸν τοῦ Θετταλοῦ, ὅτι

Στροφή.

Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν
χερσίν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἄνευ ψόγου τετυγμένον.

Exciderunt quinque versus.

Ἀντιστροφή.

Οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται,
καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· Χαλεπὸν φάτ' ἐσλὸν ἔμμεναι.
5. Θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας· ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι,
ὃν ἂν ἀμάχανος συμφορὰ καθέλῃ.
Πράξαις γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός,
κακὸς δ', εἰ κακῶς, καὶ
τοὐπιπλεῖστον ἄριστοι, τούς κε θεοὶ φιλῶσιν.

Ἐπῳδός.

10. Ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ
ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ
μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος εἰδώς τ' ὀνασίπολιν δίκαν, ὑγιὴς ἀνήρ.
Οὔ μιν ἐγὼ μωμάσομαι·
οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος·
15. τῶν γὰρ ἀλιθίων ἄπειρα γένεθλα.
Πάντα τοι καλὰ τοῖσίτ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

Στροφὴ β.

Τοὔνεκεν οὔποτ' ἐγὼ τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν
διζήμενος, κενεὰν ἐς ἄπρακτον ἐλπίδα μοῖραν αἰῶνος βαλέω,
πανάμωμον ἄνθρωπον, εὐρυεδοῦς ὅσοι καρπὸν αἰνύμεθα χθονός.
20. Ἔπειτ' ὔμμιν εὑρὼν ἀπαγγελέω.
Πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω,
ἑκὼν ὅστις ἔρδῃ
μηδὲν αἰσχρόν· ἀνάγκᾳ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται.

Simonidea a Platonicis secrevit Schleiermacherus; in numeros suos redigere conatus est God. Hermannus apud Heindorfium p. 597.; antea Heynius periclitatus erat, cujus est dissertatio Opuscc. I. p. 160. Hermannus ut recte strophas detexit, ita minus recte singulos dispescuit versus carminis, quod Aeolios modos habuisse tenendum est. Nos strophas dedimus ex descriptione Boeckhii de Metr. Pind. III. 25. p. 337., Epodum dimensi sumus ipsi.

Plato de hoc carmine Sophistas disputantes fecit ideo, ut quam lubricum id genus disputationis esset quantasque haberet cautiones

explicatio poetarum istis hominibus adamata, luculento exemplo declararet. Simonides autem, cur Pittaci potissimum dictum impugnaverit, Sophistarum personam indutus paene dixerim et ipse, dictum est in Prolegg. p. XXXVI. Pro fundamento carminis illam sententiam posuit, quo clariore in luce collocaret suam opinionem Difficile esse bonum virum evadere. Quanquam cave, credas, Pittacum quum χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι dixit, consummatam intellexisse virtutem nec unquam labantem: mentem dicti Simonides de industria ita inflexit, ut haberet quo carperet dominum Mytilenaeum, in quem non sine acerbitate jacta illa sunt v. 4. Καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον, v. Welcker. Mus. Rhen. 1833., 4. p. 541. sqq. Convellit autem poeta Ceus Pittacium dictum his rationibus (ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον p. 344., B.): «Deus solus hoc sibi habuerit, ut constanter bonus sit: vir omnis bonus, si bene agit; sin minus, malus; diutissime optimi ii, quorum salus Dei cordi est. Satis est si quis non sit malus et pravus (ὃς ἂν μὴ κακὸς ᾖ, h. e. qui non semper et omnibus in rebus de industria malum se hominem gerit) civitatemque quavis ratione sustentet, sanus vir. Eum ego virum non insectabor: stultorum enim infinitae propagines, (ὥστ' εἴ τις χαίρει ψέγων, ἐμπλησθείη ἂν ἐκείνους μεμφόμενος, Socrates p. 346., C.). Omnia profecto pulchra, quibus non sint admixta turpia, h. e. modo ne quis cogitate et malitia mentis ductus inferat injuriam alteri. Quare nunquam equidem vana aucupans et ea quae non cadant in hominem, desiderabo virum ab omni parte et omni in re probum. (Quae addit versu 20.: ἔπειτ' ὔμμιν εὑρὼν ἀπαγγελέω, festive addita puta, similiter ut nos facere consuevimus in fine fabularum popularium). Ego diligo quicunque caveant a turpibus quantum in ipsis est: necessitati vero ne Dii quidem ipsi reluctantur». —

Scopas, Creontis filius, in quem quadrigis victorem hoc carmen scriptum fuit, necesse est ob nescio quale facinus in subditos non vulgare, sed si poetam audimus, necessitate rerum excusabile, in justam omnium incurrerit vituperationem eo tempore, quo haec vel Cranone vel Pharsali cantata sunt: quid tamen deliquerit, incertum est, v. Buttmann. Mythol. II., p. 268. sqq. Jam poeta quem laudare debebat, ejus agendi rationem nonnisi humanae infirmitatis consolatione vindicare poterat, ut injuriam ei facturi videamur, si quae de virtute ab felicitate hominum Deorumque favore apta disserit, ex animo scripta opinemur. Confer Prolegg. p. XV., ubi hoc idem carmen esse conjecimus, quod quum Cranone Pharsalive exhiberetur, aedibus subrutis exstinctus Scopas cum suis esse dicitur, servatus unus poeta a Tyndaridis, quos illo ipso carmine praeconio suo ornasset.

Ma dopo riferite le dotte illustrazioni del filologo tedesco ci è grato di dichiarare che nel canto di Simonide ha visto molto più addentro e secondo verità il nostro Bonghi nella bellissima nota

(N. 74.) apposta al nostro luogo. Non è certo la bontà morale nel senso in che si prende comunemente, quella di cui cantano Simonide e Pittaco, ma sì quel complesso di buone virtù e di fortuna, pel quale n'è dato di soprastare nel mondo. Quindi la gravissima difficoltà della traduzione, che anch'io raccolgo qui per intiero.

Strofe I.

«Difficil certo è addivenir perfetto
Davvero all'uom di mano
Forte e de' piè, tetragono
La mente e non di vizio infetto».
(Mancano cinque versi)

Antistrofe I.

«Nè di Pittaco, ancor ch'e' sia sapiente,
Gradito torna a me l'antico detto:
Esser buono, egli dice,
Ardua impresa ell'è sempre a umana mente.
Che sol Iddio potrebb' aver tal merto.
Ma possibil non è ch'unqua malvagio
Non sia l'uomo anzi morte,
Se 'l colga irresistibile
Colpo d'avversa sorte;
Chè buon è chi ben opra,
E chi male, egli è malo;
Ottimi son ognor cui i numi han cari».

Epodo.

«A me già basta che non sia malvagio,
Nè ignavo troppo,
E ch'egli accolga in petto
Giustizia, di città l'alto sostegno,
L'uomo integro e perfetto;
Nè già fia ch'io 'l riprenda
Chè a riprendere altrui non ho diletto,
Infinita la turba è degli stolti;
E tutte cose sono oneste e belle,
Se pur nulla di turpe è misto ad elle».

Strofe II.

«Onde non fia che invano
Per frustranea speranza
Parte io getti del tempo,
Ciò che fora impossibile, cercando

L'uomo integro e perfetto
Tra quanti oggi nutrisce alma la terra;
Che s' unqua io lo ritrovi,
Ben da me vi fia detto;
Ma sopra tutti lodo e ho caro al core
Chi di sua volontade unqua commetta
Opra turpe in sua vita e turpe errore;
Ma con le dure necessarie fata
Nemmen valgon gli dei a dar di cozzo ».

(128) Iliade Φ. XXI. 307. Ho usato la traduzione del Monti e ne ho preso anche l'*atterri*, come dal testo l'ἐκπέρσῃ Platone.

(129) ἐπανόρθωμα τῆς σῆς μουσικῆς. È impossibile conservare la grazia della parola del testo, dov' è una finissima relazione con la etimologia stabilita poi nel Cratilo pag. 406. a. Cf. anche il Fedone pag. 61. a. dove è detto, che la filosofia è altissima *musica*.

(130) Non è possibile di far capire la spiegazione ironica di Socrate, se non si traduca con *divenire* il γίγνεσθαι del testo.

(131) I versi d'Esiodo a' quali si accenna, sono il 285. e seg. delle Opere e Giorni, che sono pure citati al II. della Politeia pagina 364. c. Anche di Simonide ci è stato conservato da Clem. Aless. un frammento (XXXII. presso lo Schneidewin e LVIII. nella raccolta del Bergk) che pare un'amplificazione de' versi d'Esiodo. Sottilmente il Sauppe nello ascrivere a Prodico o ad altri questa allegazione dell'autorità d'Esiodo vede un'allusione al notissimo Mito di Prodico conservatoci da Senofonte, dove il sofista calca le orme d'Esiodo.

(132) Scherza leggiadramente col proverbio volgare μὴ κακὸν κακῷ ἰάσασθαι. Cf. l'Aiace di Sofocle v. 362.

(133) È una bella bottata alle vantazioni di Protagora, pagina 316. d.

(134) Discepolo di Prodico s'è già vantato nel Carmide a pagina 163. D. e Socrate ripeterà ancora tale dichiarazione nel Cratilo pag. 384. b. e nel Menone 96. D. Ma sempre con una certa ironia che mira a colpire la pedantesca dottrina di Prodico.

(135) δεινοὶ σοφοί troveremo nel Teeteto e più altre volte. Cf. Aristofane Rane v. 967. Ho tradotto *terribile*, come spesso si usa nel linguaggio parlato.

(136) A gli Ateniesi del tempo di Socrate e di Platone il dialetto eolico doveva affatto suonare come straniero e per ciò βάρβαρος. Cf. Eustazio ad Il. p. 279. 36.

(137) In fatti que' di Ceo godevano fama di ottimo costume e di aver leggi e instituzioni d'una severa moralità. Vedi il Boeckh in Min. pag. 109. Ot. Müller Gesch. der Hellen. Stämme und St. II. B. S. 227. e il Welcker op. c. pag. 515. e in più altri luoghi. Strana, se-

condo il solito, è la interpretazione che ha data di questo luogo l'Ast, Platon's Leben S. 73., donde è probabilmente derivata la pur falsa interpretazione dello Stallbaum a q. l. e del Geel nella sua lodata Historia Sophistar. pag. 125.

(138) È noto come i sette sapienti avessero chiuso in sentenze brevissime i loro pensamenti morali e politici, com'eziandio ch'ella era una speciale vantazione de' Lacedemoni di significare in brevissime formule i loro pensieri. Cf. Plutarch. ἀποφθέγματα λακωνικά II. pag. 208. b. e seg. Or vedi con che bel garbo Socrate, imitando in apparenza Protagora, gli rimbecca quello che egli ha detto sì pomposamente a pagina 316. D., che Creta cioè e Lacedemone, avverse com'erano ad ogni movimento scientifico, siano le vere sedi della filosofia. Cf. Boeckh in Plat. Min. pag. 27.

(139) De' molti Ateniesi che in odio alla democrazia e per rimpiangere la decadenza del costume affettavano le esterne usanze degli Spartani, si ride Aristofane in que' versi degli Uccelli (1281) in cui ha pure inventato il verbo σωκρατεῖν

« ἐλακωνομάνουν ἅπαντες ἄνθρωποι τότε
ἐκόμων, ἐπείνων, ἐρρύπων, ἐσωκράτων
σκυτάλι' ἐφόρουν ».

Cf. anche Demosth. LIV. § 34. e Plutarco in Focione c. 10. che ci descrive un tal Archibiade ἐπικαλούμενος Λακωνιστής, πώγωνά τε καθειμένος ὑπερφυῆ μεγέθει καὶ τρίβωνα φορῶν ἀεὶ καὶ σκυθρωπάζων.

(140) I pugilatori, com'è naturale, avevano spesso nelle orecchie le vestigia de' colpi ricevuti dal pugno dell'avversario armato di *cesto*, o di quelle coreggie di cuoio, talora rinforzate di chiodi, onde i pugilatori inguantavano la mano e il pugno e talvolta il braccio sino al gomito.

(141) καὶ βραχείας ἀναβολὰς φοροῦσιν. Ho tradotto a bello studio con una espressione generale l'ἀναβολάς del testo, che qui ha, senza dubbio, un generale valore. In senso proprio ἀναβολή è un modo speciale di portare l'ἱμάτιον, rigettandone il lato destro su la spalla sinistra, di guisa che venga come a disegnarsi tutta la corporatura sotto il vestimento, appunto come si vede nelle due belle statue del Sofocle Lateranense e del così detto Aristide del Museo di Napoli. Per fare con l'ἱμάτιον, ch'era come una nostra coperta di lana quadrata o spesso anco un quadrato oblungo, (Petr. Sat. 135.; Tertull. de Pall. I. e specialmente Ateneo V. 50. pag. 213. b. l'ἀναβολή non era bisogno di fibula (περόνη), ma, come noi stessi facciamo co' nostri mantelli, bastava lasciare a destra la parte maggiore dell'ἱμάτιον e indi gettarsela su la spalla ricingendo così il braccio destro. Ma da un luogo del Teeteto pag. 175. e. apparisce che farlo con bel garbo non era la cosa più facile. Cf. Becker Charikles. Exster Excurs zur eilften Scene II. Band. S. 319. u. folg. Hermann Griech. Privatalt. § 21. 14.

(142) Riferisco ciò che scrive su questo proposito lo Schoemann Gr. Alterth. I. Band S. 277. nel bel capo della pubbl. disciplina degli Spartani: «La emigrazione era affatto vietata; chi avesse trasgredito a questo divieto e poi fosse tornato in patria, era punito di morte (Plut. Agid. cap. 11.)..... Essendo intendimento del Legislatore d'impedire che qual si sia specie di corruzione entrasse a guastare i semplici costumi degli Spartani, ad ogni Spartano, o almeno a quelli ch'erano ancora stretti all'obbligo di portare le armi, era vietato d'intraprendere viaggi in paese straniero senza una speciale permissione degli Efori (Isocr. Busir. § 18. Arpocraz. Sùb v. καί γάρ τό μηδένα).... A gli stranieri non era lecito venire ad abitare in Isparta in qualità di μέτοικοι; potevano tuttavia trattenervisi qualche tempo, ma sotto una sorveglianza severa e a condizione d'uscirne al primo comando che loro ne facessero gli Efori. Ciò, soggiunge lo Schoemann, non reca sorpresa a' dì nostri, ne' quali gli stranieri son tenuti d'occhio con tanto sospetto in molti Stati, ma tra' Greci questa pareva una esagerazione, e per ciò gli Spartani furono biasimati più volte (Cf. Tucid. I. 144. II. 39. Aristof. Uccelli 1013. Pace 622. e gli Scolii a q. l.). Per molti documenti tuttavia ci si fa aperto, che in certi tempi dell'anno, come, per esempio, quando v'avessero giuochi e combattimenti, Sparta era visitata da un gran numero di stranieri e lo stesso ricordo della espulsione di tutti quanti gli stranieri (ξενηλασία) fatta in tempo d'una terribile fame (Teopompo nello Scolio al v. 1013. degli Uccelli d'Aristofane) mostra che il loro numero doveva essere considerevole e che non vi facevano tanto breve dimora.... Sappiamo poi di molti estranei, cospicui per sapienza e celebri nelle arti, che si trattennero in Isparta per lungo tempo, quali Talete, Epimenide da Creta, Terpandro da Lesbo, Ferecide da Siro e Teognide da Megara ed altri molti. Certamente i corruttori del buon costume tradizionale, quali Frini e Timoteo musici, non erano tollerati, com'eran proscritti i sofisti per ciò che con una critica sottile infondevano il disprezzo per la vigente costituzione politica, ovvero con la loro arte retorica insegnavano a dare aspetto di verità alla menzogna (Ateneo XIII. pag. 611. a.). Ma contrariamente Ippia presso Platone (Ipp. magg. pag. 285. d.) narra, come di frequente andasse a Sparta quale oratore de' suoi concittadini, e come vi fosse ben veduto chiunque intratteneva gli Spartani con le vecchie istorie su l'origini e le imprese degli eroi, la fondazione delle città ed altri fatti più celebrati de' tempi remoti».

(143) Lo stesso Schoemann l. c. pag. 269. «Se vogliamo fare astrazione dal basso concetto in che gli Spartani ebbero il matrimonio, le donne di Sparta erano in molto maggior reverenza delle altre donne greche. La educazione che si dava ad esse, le avvicinava a gli uomini molto di più; sino da giovanette erano assuefatte a

sentirsi cittadine e a partecipare a' pubblici interessi, e molti esempi ne provano che le donne spartane non eran da meno de' loro uomini per quell'alto sentimento patrio che fu 'l carattere degli Spartani. Quindi l'alta estimazione in cui dovevan esser tenute; il gran pregio che si dava alla loro lode e al loro biasimo; il richiederle del loro parere anche in quelle congiunture nelle quali le donne non solevano altrove interrogarsi; per il che la loro azione su gli uomini parve a gli altri Greci sì grande da chiamarla talvolta col nome di γυναικοκρατία». Vedi anche il Müller Dorier II. B. S. 275. u. folg.

(144) συνεστραμμένον nel linguaggio de' retori è l'opposto di λελυμένον. La traduzione nostra s'appoggia alla parola di Cicerone nel Bruto § 29. «contorta oratio compressione rerum brevis». Avverti che poco sopra ho tradotto «in su le prime del discorso» accettando l'emendamento τὰ πρῶτα per τὰ πολλά proposto dall'Hermann. Praef. Vol. III. pag. XIII. XIV.

(145) Il nome de' sette sapienti ci è dato sempre diverso. «Quattro soli, scrive lo Zeller Philosoph. der Gr. I. B. S. 82.), si ritrovano in tutte le enumerazioni: Talete, Biante, Pittaco e Solone. «Come qui il Nostro nomina Misone e Chilone perchè Laconi, e poi Cleobulo; così altri in luogo di Misone mettono Periandro, altri Anacarsi e taluno ci lascia dubbii tra Periandro, Anacarsi ed Epimenide.

Di questi più che filosofi, rappresentanti della sapienza pratica della vita, vedi l'Ueberweg in quel suo eccellente libro: «Grundriss der Gesch. der Philosophie des Alterthums». Dr. Aufl. Berlin 1867. § 8. pag. 29. e il nostro Bertini «La Filosofia greca prima di Socrate». Torino 1869. § 43. pag. 66. e seg.

(146) Anche qui ho accettato l'emendamento di C. F. Hermann. Vedi Praef. V. III. pag. XIV.

Il fatto a cui si accenna, non è che tradizionale; ma anche la tradizione quale ce l'han serbata Plutarco, Pausania e Diodoro Siculo (Fragm. vatic. pag. 19. ed. Dindorf) suona diversa dalla narrazione del Nostro, il quale ricorda questo antichissimo testimonio della alta sapienza morale de' Greci nel Carmide, pag. 164. d. nel Fedro pagina 229. e. e nel Filebo pag. 48. c. Cf. lo Zeller l. sopra citato.

(147) Vedi le belle pagine del Müller Die Dorier II. S. 377. u. folg.

(148) Nota dirittamente il Sauppe che qui per la prima volta s'incontra ὑπερβατόν nella sua nota significazione grammaticale.

(149) Al lettore diligente che riscontri il testo dato alle nota 126., non è mestieri ch'io indichi, quali sieno i punti in cui Platone presta a Socrate un'errata interpretazione.

(150) Benchè questo verso sia citato anche nelle memorie socratiche di Senofonte I. 2. 20., noi ne ignoriamo l'autore. Lo stesso concetto è tuttavia significato dal coro dell'Antigone Sofoclea nel primo Stasimon v. 365.

«σοφόν τι τὸ μηχανόεν τέχνας ὑπὲρ ἐλπίδ' ἔχων
ποτὲ μὲν κακόν, ἄλλοτ' ἐπ' ἐσθλὸν ἕρπει.

(151) Avverti come il discorso viene ora al concetto essenzialmente socratico.

(152) Il concetto con cui finisce il frammento e che a noi richiama a mente il notissimo verso di Dante, ci sarà dato come proverbiale nelle Leggi VII. 818. b. Diogene Laerzio invece lo dà come una sentenza di Pittaco. Vedi anche i v. 524. e seg. del Prometeo d'Eschilo.

(153) Anche qui, cf. pag. 345. b., siamo affatto nel pensiero Socratico. Cf. pag. 352. d. 359. a. Gorgia 509. e.

(154) Cf. il Menesseno pag. 247. e. Il Bonghi nota molto dirittamente a questo luogo «falso come interpretazione, è bello come sentenza: ognuno da sè ricorderà parecchi precetti dell'Evangelio di senso affine, quantunque espressi in una forma troppo più autorevole e pura. Matth. V. 22. 43. 44. VII. 1. 2. 3. e seg.

(155) ἐπαίνημι. «Verba vulgo contracta apud Lesbios semper fere verborum in μι flexionem assumunt». Ahrens. Dial. aeol. pag. 145. Fu però notato a buona ragione, che anche i Lirici Dori spessissimo usano di queste forme.

(156) La stessa cosa, ma non con pari garbo e grazia, dice Socrate nel Convito di Senofonte, III. 2., tanto che il giullare se la prende con lui, perchè co' suoi discorsi ha distratto la brigata da' giuochi che andava facendo. Da ciò il van Heusde dedusse, che qui Platone faccia un' allusione un po' maligna al suo preteso emulo, ma questo, come ben disse l'Heindorf, è sognare, non comentare un antico scrittore.

(157) Iliade K. X 224. trad. del Monti.

(158) Conservo a bello studio una specie di paronomasia che è nel testo.

(159) Noto qui solamente per i filologi la locuzione del testo ὑπόλογον τίθεμαι, la quale non ha riscontro se non nel Lachete, pagina 189. b. ἡλικίαν ὑπόλογον ποιούμενος, ma non ricorre più nelle altre scritture platoniche, per quanto io mi sappia o trovi indicato nel Lex. Platon. dell'Ast, che registra il luogo del Lachete ma non questo del Protagora. Questo fatto linguistico, com'altri che verrò in appresso notando, non confermano l'ordinamento da noi preferito delle scritture platoniche?

(160) Qui è impossibile conservare tutta la pienezza del modo greco. L'ἴτης del testo è parola messa in corso dalla comedia: lo Scol. alle Nubi aristofanesche v. 445. la spiega per ἰταμός σκληρός τολμηρός. La ritroveremo nel Simposio applicata ad Eros: p. 203. d.

(161) Cf. Lachete p. 193. b.

(162) Cf. il medesimo luogo del Lachete.

(163) Com'è noto, i peltasti formavano un corpo scelto negli eserciti greci.

(164) Guarda studio che mette Platone, per far evitare la parola *vero* al sofista, e cf. pag. 343. d.

(165) Protagora protesta d'avere in dispregio le opinioni volgari, su le quali gli abbiamo veduto fondare tutto il suo ragionare. Socrate all'incontro, come dirà nel Parmenide, parte dall'idea volgare nell'intento di addirizzarla e riformarla.

(166) Ho accettato l'emendamento dell'Hermann come il meno improbabile. Ma sul testo qual è dato da' Mss., si potrebbero fare altri tentativi. Vedi la citata Praef. dell'Hermann e la nota del Sauppe a q. l.

(167) Cicerone, secondo che riferisce Prisciano V. § 64., tradusse così «quae igitur potest esse indignitas voluptatis ad molestiam, nisi in magnitudine aut longitudine alteriusutrius posita?» Per la qual traduzione siam fatti certi dell'altissima antichità della falsa lezione *ἀναξία* data da' Mss.

(168) Ricorda il valore de' due nomi greci e guarda l'effetto dramatico che ottiene Platone.

(169) Protagora conserva fino in fondo il suo altero carattere.

(170) Modo di cortesia che ricorre spessissimo co' nomi di persona e che era nell'uso comune degli Attici. Ricorda quel Sitalce di cui parla il Theoros degli Acarnesi d'Aristofane v. 143. e che

ἐν τοῖσι τοίχοις ἔγραφ', Ἀθηναῖοι καλοί.

(171) Socrate si ritrae con Ippocrate suo e per ciò chiude la narrazione del dialogo co' due participi *εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες*, pe' quali è indicata la parte che ha fatto ciascuno.

AVVERTENZA

Il cortese lettore vorrà correggere:

a pag.	389.	lin. 11.	χριστὸν	in	χρηστόν
»	426.	» 15.	ἐπείδειξιν	»	ἐπίδειξιν.
»	461.	» 11.	possederle,	»	possedere,

Gli altri errori che possano essere occorsi, vorrà correggerli il dotto lettore e condonarli nella sua benevolenza.

negli

parola

lgari,
e. So-
olgare

meno
e altri
auppe

adusse
n, nisi
al tra-
ne ακ-

effetto

tere.
i per-
lce di

ade la
ς, pe

erli il